HELMUTH VON GLASENAPP

DIE PHILOSOPHIE DER INDER

Eine Einführung
in ihre
Geschichte und ihre Lehren

Dritte Auflage

ALFRED KRÖNER VERLAG STUTTGART

ISBN 3-520-19503-8

Printed in Germany

Herstellung: Strauß & Cramer GmbH, 6901 Leutershausen
ISBN 3 520 19503 8

INHALTSVERZEICHNIS

Zweiter Hauptteil

DIE GROSSEN SYSTEME

Dritter Hauptteil

DIE WELTANSCHAULICHEN HAUPT-PROBLEME

Schlußbetrachtung

INDISCHE UND ABENDLÄNDISCHE PHILOSOPHIE

ANHANG

VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Obwohl sich die abendländische Wissenschaft seit einhundertfünfzig Jahren um die Erforschung der Philosophie der Inder bemüht, haben bisher nur wenige Denker des Westens den metaphysischen Systemen des Gangeslandes gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Dies hat seinen Grund zum Teil darin, daß viele von ihnen auch heute noch unbewußt dem Einfluß des mittelalterlichen Weltbildes unterliegen, für welches die um den Mittelmeerraum erwachsene Kultur das Maß der Dinge darstellt und das geistige Leben des südlichen und östlichen Asien diesem nicht gleichwertig und deshalb nur von vorwiegend ethnographischem Interesse ist. Teilweise mag es aber auch daran liegen, daß die vortrefflichen Arbeiten über indische Philosophie, die wir in unserer Sprache besitzen, mehr oder weniger indologische Kenntnisse voraussetzen und deshalb nicht in dem Umfange im Kreise philosophisch Interessierter Verbreitung gefunden haben, die ihrer Bedeutung nach zu wünschen gewesen wäre. Ich glaube deshalb einem Bedürfnis zu entsprechen, wenn ich in dem vorliegenden Werke ein elementares Einführungsbuch vorlege, das jeden philosophisch Gebildeten in den Stand setzen soll, ein Bild vom Werden und Wesen des metaphysischen Denkens der Hindus, Jainas und Buddhisten zu gewinnen und das ihn mit dem notwendigen Rüstzeug versieht, um Spezialarbeiten oder Übersetzungen indischer Werke studieren zu können. Ich habe deshalb in der Einleitung und in den Schlußkapiteln das Verhältnis der indischen und abendländischen Philosophie zu einander von den verschiedensten Gesichtspunkten aus behandelt, in der Erwägung, daß es immer empfehlens-

wert ist, an Bekanntes anzuknüpfen und von dort aus den Anschluß an das Neue und zunächst Fremdartige zu gewinnen.

Die Arbeit selbst gliedert sich in drei Hauptteile: im ersten gebe ich einen Überblick über die dreitausendjährige geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens der Inder, im zweiten umreiße ich ihre großen metaphysischen Systeme der klassischen und nachklassischen Zeit und im dritten stelle ich im Wege einer Gesamtübersicht die verschiedenen Lösungsversuche nebeneinander, welche die großen weltanschaulichen Probleme gefunden haben. Dieses Vorgehen hat den Vorteil, daß dieselben Fragen und Tatsachen in verschiedenen Zusammenhängen und unter verschiedenen Aspekten erörtert werden und so eine weitgehende Erläuterung und Klärung finden können. Durch eine tabellarische Übersicht der Hauptlehren der großen Systeme, durch eine vergleichende Zeittafel der Geschichte der indischen und abendländischen Philosophie und durch ein ausführliches Register, das alle wichtigeren Sanskrit-Termini umfaßt, hoffe ich den Zugang zu dem schwierigen Verständnis indischer Weisheit nach Kräften weiter erleichtert zu haben.

Inhaltlich berührt sich das vorliegende Werk vielfach mit meinem Buche über die „Entwicklungsstufen indischen Denkens". Während ich mich in diesem jedoch in erster Linie an Fachgenossen wandte und neue Forschungsergebnisse vorlegte, versuche ich hier die dort gewonnenen Ergebnisse für einen weiteren Kreis fruchtbar zu machen. Dabei habe ich die Anregungen und Verbesserungen, welche E. Abegg, F. Edgerton, F. O. Schrader und P. Tuxen gelegentlich ihrer Besprechung dieses Buches gegeben haben[1], dankbar benutzt und

---

[1] E. Abegg in „Deutsche Lit. Ztg." 64 (1943) Sp 3.—8.; F. Edgerton J. A. O. S. 61 p 291; F. O Schrader ZDMG 96 (1942) p. 369—378; P. Tuxen Or. Lit. Ztg. 46 (1943) Sp. 241—244.

meine Anschauungen in einigen Punkten berichtigt und erneuter Prüfung unterzogen.

In Indien erscheinen Religion und Philosophie seit alters aufs engste miteinander verbunden. Für eine zureichende Darstellung der indischen Philosophie ist deshalb eine umfassende Kenntnis der religionsgeschichtlichen Entwicklung unerläßlich. Von einer ins einzelne gehenden Darlegung der letzteren glaube ich jedoch an dieser Stelle absehen zu können, weil ich in meinem in der gleichen Sammlung erschienenen Werke „Die Religionen Indiens" alles Erforderliche hierüber gesagt habe, so daß ich hier auf diese Arbeit verweisen kann.

Tübingen, Anfang 1948

Helmuth von Glasenapp

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Für die neue Ausgabe habe ich das Buch einer Durchsicht unterzogen, um ihm die durch fremde und eigene Arbeit erzielten Fortschritte zugute kommen zu lassen. Vor allem bin ich darum bemüht gewesen, die wichtigeren literarischen Neuerscheinungen zu berücksichtigen und die auf meinen letzten Reisen in Indien und Ostasien gewonnenen Erkenntnisse auszuwerten.

Tübingen, im Herbst 1958

Helmuth von Glasenapp

ZUR AUSSPRACHE DER INDISCHEN WÖRTER

Die Vokale *â, î, û*, sowie *e, o, ai, au* sind stets lang. Die Konsonanten werden wie im Englischen gesprochen, (c steht für englisch „ch“)

c	wie	deutsches	„tsch“	(Candra	sprich	Tschandra)
j	„	„	„dsch“	(Jaina	„	Dschaina)
s	„	„	„ss“	(Sansâra	„	Ssanssâra)
sh	„	„	„sch“	(Shiva	„	Schiwa)
v	„	„	„w“	(Veda	„	Weda)
y	„	„	„j“	(Yoga	„	Joga)

Das *h* in indischem *bh, ch, dh, gh, jh, kh, ph, th* ist als ein deutlich hörbarer Laut zu sprechen („Buddha“ sprich: „Budd-ha“). Die Betonung richtet sich nach der Quantität der Vokale. Der Ton wird so weit als möglich zurückgezogen, und zwar bis zur drittletzten Silbe, wenn die vorletzte kurz ist (Váruna, Sarásvatî, Shánkara); ist die vorletzte Silbe von Natur oder durch Position, d. h. durch folgende Doppelkonsonanz lang, so trägt sie den Ton (Mahâvî́ra, Govínda).

INDISCHE UND ABENDLÄNDISCHE PHILOSOPHIE

1. Die geistesgeschichtlichen Berührungen

Die indische Philosophie wurde im Abendlande zuerst den Griechen bekannt[1]. Die Angaben, daß Lykurg, Pythagoras, Demokrit, Phaedon und Aristoteles Indien bereist und von den Indern gelernt hätten, sind freilich von zweifelhaftem Wert und ebenso bleibt es fraglich, ob die bei dem Musiker Aristoxenos (blühte um 300 v. Chr.) überlieferte Anekdote eine geschichtliche Grundlage hat, nach welcher Sokrates in Athen mit einem Inder zusammengetroffen sein soll. Unsicher ist auch die Nachricht, daß Plato die Absicht gehabt hat, nach Indien zu gehen, aber durch die Kriegsverhältnisse an der Ausführung dieses Planes verhindert wurde. Sicher ist hingegen, daß griechische Philosophen auf dem Alexander-Zuge mit indischen Weisen in Verkehr getreten sind; Onesikritos, ein Offizier Alexanders und Schüler des Kynikers Diogenes, berichtet uns selbst von seinem Zusammentreffen mit indischen Asketen. Einer von diesen, Kalanos, schloß sich dem Heere des Königs an und ließ sich später in Persien unter Entfaltung größten Pompes vor versammeltem Heere auf einem Scheiterhaufen lebendig verbrennen. Sein Flammentod ist Gegenstand vieler Kommentare gewesen[2].

Im Gefolge Alexanders befanden sich auch der Demokriteer Anaxarchos und sein Freund Pyrrho von Elis. Nach Diogenes Laertius (9,63) soll Pyrrho später einsam gelebt haben. Es soll ihm nahe gegangen sein, als er einen Inder den Anaxarchos schmähen hörte, weil

dieser, statt andere durch Belehrung zu bessern, am Königshofe diente. Da Pyrrho seine skeptische Zurückhaltung auch im praktischen Leben betätigte, indem er die Gleichgültigkeit gegen das Dasein und die Gemütsruhe als das Ziel des Weisen bezeichnete, ist mehrfach vermutet worden, daß in Indien empfangene Anregungen für die Ausbildung seiner Lehre mitbestimmend gewesen sind. Es wäre dabei aber weniger an buddhistische Einflüsse zu denken, als an solche einer älteren Form des indischen Skeptizismus, von der uns der buddhistische Kanon Kunde gibt[3].

Die Hauptquelle, aus welcher die Antike ihre Indienkenntnis schöpfte, war das uns nur in Fragmenten erhaltene Buch des Megasthenes, der 302—291 als Gesandter des Seleukos Nikator am Hofe des indischen Königs Candragupta (Sandrokottos) weilte. Er spricht von zwei Arten von indischen Weisen, den Brahmanen und Sarmanen; unter letzteren sind nicht, wie man gemeint hat, nur buddhistische Mönche zu verstehen, sondern die verschiedensten Arten von Asketen, wird doch auch im Pâli-Kanon der Ausdruck „samanabrâhmanâ“[4] auf Angehörige nichtbuddhistischer Sekten angewendet. Über die Lehren indischer Philosophen macht Megasthenes einige Angaben, doch ist es schwierig, diese auf bestimmte indische Systeme zurückzuführen.

Hegesandros[5] berichtet, daß Candragupta's Sohn Amitrochates (Amitragháta, bekannter als Bindusâra) den Antiochos Soter gebeten habe, ihm süßen Wein, getrocknete Feigen und einen griechischen Sophisten zu senden. Antiochos soll ihm aber geantwortet haben, auf den letzteren müsse er verzichten, da es nach griechischem Gesetz nicht möglich sei, Sophisten zu verkaufen. Steckt in dieser Nachricht ein wahrer Kern, so würde sich jedenfalls daraus ergeben, daß man in Indien etwas von griechischer Philosophie gehört hatte.

Der Sohn dieses indischen Herrschers, Ashoka (273 bis 232), rühmt sich in seinem dreizehnten Felsenedikt,

Sendboten des Buddhismus zu Antiochos Theos von Vorderasien, Ptolomäus Philadelphos von Ägypten, Antigonos Gonatas von Makedonien, Magas von Kyrene und Alexander von Epirus gesandt zu haben; über die Schicksale dieser Missionen ist jedoch nichts Näheres bekannt. In der späteren Zeit hören wir dann von gräko-indischen Königen, die im nordwestlichen Grenzgebiet herrschten und indische Götter verehrten. Der bedeutendste von ihnen, Menander, der um 150 v. Chr. in Kabul regierte, erscheint in dem Pâli-Werk „Die Fragen des Milinda" in Unterredungen mit dem buddhistischen Mönch Nâgasena.

In der römischen Kaiserzeit waren die Beziehungen Indiens zum Westen sehr rege, wie die römischen Münzen beweisen, die man in Südindien gefunden hat. Unter Augustus kam ein indischer Asket Zarmanochegas (Shramanâcârya, „Meister der Bettelmönche"?) mit einer indischen Gesandtschaft nach Europa. Er ließ sich in Athen lebendig verbrennen, sein Grab wurde noch lange nachher gezeigt. Der Neupythagoreer Apollonius von Tyana (in Kappadozien), der unter Nero lebte, soll in Indien mit den Brahmanen philosophische Unterredungen gehabt haben, wie uns in seiner romanhaft ausgeschmückten Biographie[6] von Flavius Philostratus (3. Jahrhundert) berichtet wird. Von einer indischen Gesandtschaft an Kaiser Antoninus Pius erhielt der Gnostiker Bardesanes (154—222) eine Reihe von Angaben über die indischen Religionen, die seine Lehre beeinflußt haben können. Damals muß überhaupt die Kenntnis indischer Lehren im Westen nicht unbeträchtlich gewesen sein, erwähnt doch Clemens Alexandrinus (gestorben um 215) den Buddha, „den die Inder wie einen Gott verehren", und schildert einen Stûpa zur Aufbewahrung von Reliquien. Der heilige Hieronymus (gestorben 420) weiß von Buddha zu berichten, daß er nach Meinung der Gymnosophisten aus der Seite einer Jungfrau geboren sei. Und auch sonst finden wir in der

Literatur eine Reihe von Angaben über indische Glaubensvorstellungen. Auch Plotin scheint von indischer Weisheit viel gehalten zu haben. Es wird von ihm berichtet, daß er sich 243 n. Chr. dem gegen die Perser marschierenden Heere des Kaisers Gordianus III. anschloß, in der Hoffnung, auf diese Weise persische und indische Weisheit an der Quelle studieren zu können. Der unglückliche Verlauf dieser Expedition hatte freilich zur Folge, daß Plotin nicht nach Indien gelangt ist.

Beziehungen zwischen antiken Philosophen und Brahmanen lassen sich bis in ziemlich späte Zeit hinein verfolgen. „Ein Kyniker Sallustius, der sich wie ein Fakir gegen die Wirkung der Flammen unempfindlich zu machen vermochte, wagte es noch mitten im 5. Jahrhundert, sich in einem Kreise heidnischer Verschwörer zu bewegen, wo er sich mit Brahmanen anfreunden konnte. Deren Nahrung bestand lediglich in Reis, Datteln und Wasser und war noch schlichter als die seine, was ihm Anlaß zur Bewunderung gab[7]."

Während uns so eine Reihe mehr oder weniger zuverlässiger Nachrichten antiker Schriftsteller vorliegen, nach denen Griechen und Römer mit indischer Weisheit in Berührung gekommen sind, besitzen wir keinerlei indische Überlieferungen darüber, daß die alten Inder von der Philosophie des Abendlandes Kenntnis gehabt haben. Dieses mag seinen Grund darin haben, daß die Inder in ihren Schriften gewöhnlich überhaupt nicht auf die Anschauungen fremder Völker eingehen, wird doch auch in den philosophischen Texten des 16. Jahrhunderts nicht des Islâms gedacht, obwohl er schon seit langem in weiten Gebieten Indiens heimisch geworden war. Die Tatsache, daß weder der Alexanderzug noch die Reisen von Indern ins römische Reich in irgend einem indischen Text Erwähnung finden, lehrt, daß das „argumentum e silentio" jedenfalls nicht als Beweis gegen eine Einflußnahme angeführt werden kann. Daß eine solche auf anderen Gebieten tatsächlich statt-

gefunden hat, zeigt die indische Astrologie, welche griechische Fachausdrücke verwendet.

Während des Mittelalters hörte die Verbindung zwischen Indien und dem Westen fast gänzlich auf. Da die christliche Theologie den Anspruch erhob, im Alleinbesitz aller Wahrheit zu sein, konnte sie an indischer Philosophie naturgemäß auch kein Interesse haben. Charakteristisch für die Anschauungen dieser Zeit ist die von Dante (Paradiso 19,7) erörterte Frage, wie es sich mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbare, daß ein tugendhafter Inder, der nie von Christus gehört und die Taufe nicht empfangen habe, der Verdammung anheim falle. Auch Marco Polo, der große Asienreisende, unterläßt es nicht, bei der Schilderung Buddhas hervorzuheben, daß er ein großer Heiliger „vor unserem Herrn Jesus Christus" hätte sein können, wenn er Christ gewesen wäre[8].

Vasco da Gamas Entdeckung des Seeweges nach Ostindien (1498) knüpfte die seit einem Jahrtausend gelockerten Fäden zwischen Indien und dem Abendland wieder fester. Durch Reisende und Missionare erhielt Europa fortan in steigendem Maße Nachrichten über die indischen Religionen. Diese beschränkten sich zumeist auf Schilderungen des volkstümlichen Hinduismus, während die philosophischen Systeme begreiflicherweise zunächst unbeachtet blieben. Erst mit dem Zeitalter der Aufklärung begann man auch diesen das Interesse zuzuwenden. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht der in den „Lettres édifiantes"[9] veröffentlichte, vom 23. November 1740 datierte Brief des Paters Pons aus Careical. In diesem werden die Jainas und Buddhisten erwähnt und „die Hauptlehren des Nyâya, Vedânta und Sânkhya ziemlich eingehend" behandelt. „Sogar das Schulbeispiel von Rauch und Feuer für den Syllogismus wird hier mitgeteilt und bei der Darstellung des Prinzips der Mâyâ. für die Täuschung das Beispiel des auf der Erde liegenden Strickes, den man

für eine Schlange hält[10]." Eine Vorstellung von dem Wissen, das man um 1750 von indischer Philosophie in Europa besaß, vermitteln die betreffenden Abschnitte in Jakob Bruckers „Historia critica philosophiae" (I, p. 190, IV, p. 812, VI, p. 89)[11].

Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnete dann die Übersetzung der Upanishaden durch Anquetil Duperron. Diese ältesten philosophischen Traktakte Indiens erschienen in lateinischer Übertragung Straßburg 1801/02 unter dem Titel „Oupnekhat, i. e. secretum tegendum". Es ist dies das Werk, das auf Schopenhauer eine so große Anziehungskraft ausübte, daß er es als „Trost seines Lebens und Sterbens" bezeichnete. Anquetil Duperron konnte kein Sanskrit. Seine Übersetzung beruhte vielmehr auf der persischen Übertragung der indischen Texte, welche der unglückliche Mogulprinz Mohammed Darashekoh 1656 durch indische Gelehrte hatte herstellen lassen. Das erste philosophische Werk, das direkt aus dem Sanskrit in eine europäische Sprache übertragen wurde, war die „Bhagavadgîtâ", englisch von Charles Wilkins, 1785. Diesen Text, der auch heute noch in Indien hoch geschätzt wird, bezeichnete Wilhelm von Humboldt, der ihm eine Abhandlung gewidmet hat, als das „Tiefste und Erhabenste. was die Welt aufzuweisen hat[12]". Der Bedeutung der ersten Übersetzung entsprach es, daß kein geringerer als Warren Hastings, der Begründer der britischen Herrschaft in Indien ein Vorwort zu ihr schrieb, in welchem er von der Gîtâ sagt, sie würde noch leben „when the British dominion in India shall have long ceased to exist and when the sources which it once yielded to wealth and power are lost to remembrance". Die erste umfassende Darstellung der philosophischen Systeme der Inder gab H. T. Colebrooke 1824 ff. in seinen „Essays on the Philosophy of the Hindus". In Deutschland war die Aufmerksamkeit auf die indische Geisteswelt zuerst durch Herder und Friedrich Schlegels Buch „Über die

Sprache und Weisheit der Inder“ (1808) gelenkt worden. Nachdem die Indologie durch August Wilhelm von Schlegels Berufung auf den Lehrstuhl in Bonn (1818) an den deutschen Universitäten heimisch geworden war, fand die indische Philosophie in der Folgezeit in Otmar Frank, L. Poley, K. J. H. und F. Windischmann ihre ersten deutschen Erforscher. Wie groß das Interesse für sie vor hundert Jahren war, zeigen uns die vielen Hinweise, welche uns in den Werken Schellings, Hegels und vor allem Schopenhauers entgegen treten. Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sind unsere Kenntnisse über die philosophischen Systeme der Inder durch Arbeiten von Gelehrten aller Nationen mächtig gefördert worden; vor allem verdienen die Gesamtdarstellungen von Max Müller und Paul Deussen hervorgehoben zu werden. Bei der unübersehbaren Fülle der Texte und der Schwierigkeit des Stoffes wird es allerdings noch lange Zeit erfordern, bis die Geschichte der indischen Philosophie wenigstens in ihren Umrissen so weit erschlossen sein wird, wie die der Griechen oder des Mittelalters.

In Indien ist die Philosophie des Abendlandes erst im vorigen Jahrhundert näher bekannt geworden, da auch die durch Vermittlung der islâmischen Theologie nach dem Gangesland gelangte Kenntnis des Aristoteles auf die Philosophie der Hindus ohne Einfluß geblieben ist. Erst seitdem die Engländer das ganze höhere Bildungswesen nach englischem Muster organisiert haben, wird die abendländische Philosophie auch in Indien studiert. Sie wird an den Universitäten gelehrt und das indische Schrifttum legt davon Zeugnis ab, wie intensiv sich indische Denker heute mit den Lehren der großen Philosophen des Abendlandes beschäftigen. Die Bekanntschaft mit westlichen Forschungsmethoden hat auch dazu geführt, daß indische Gelehrte jetzt die Geschichte der Philosophie ihres eigenen Volkes nach modernen wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeiten.

2. Übereinstimmungen und Gegensätze

Abendländische und indische Philosophie sind seit dem klassischen Altertum häufig miteinander verglichen worden. Vielfach hat man sich damit begnügt, Parallelen zu konstatieren, um darzutun, daß der Mensch aus denselben Bedürfnissen heraus in den verschiedensten Ländern und Zeiten zu ähnlichen Anschauungen gelange. In scherzhafter Weise hat dies Goethe am 17. Februar 1829 getan[13], wenn er sagte: „Diese Philosophie hat, wenn die Nachrichten des Engländers[14] wahr sind, durchaus nichts Fremdes, vielmehr wiederholen sich in ihr die Epochen, die wir alle selber durchmachen. Wir sind Sensualisten, solange wir Kinder sind, Idealisten, wenn wir lieben, und in den geliebten Gegenstand Eigenschaften legen, die nicht eigentlich darin sind. Die Liebe wankt, wir zweifeln an der Treue, und sind Skeptiker, ehe wir es glaubten. Der Rest des Lebens ist gleichgültig, wir lassen es gehen, wie es will und endigen mit dem Quietismus wie die indischen Philosophen auch." Diesem Ausspruch Goethes liegt die Tatsache zugrunde, daß in der Geschichte der indischen Philosophie mehr oder weniger alle die Richtungen hervortreten, die uns aus der europäischen bekannt sind: in der Erkenntnistheorie: Realismus und Idealismus, in der Metaphysik: Materialismus, Spiritualismus, Dualismus und Monismus, Atheismus, Pantheismus, Theismus, Determinismus und Indeterminismus, in der Ethik: Subjektivismus und Objektivismus und viele andere. Man darf dabei natürlich nicht erwarten, jede abendländische Anschauung in Indien oder jede indische im Westen wiederzufinden. Schon der Versuch, die drei von Wilhelm Dilthey aufgestellten Typen von Weltanschauungen auf Indien in Anwendung zu bringen, stößt auf Schwierigkeiten: der ältere Buddhismus läßt sich weder als sensualistischer Naturalismus[15] noch als Idealismus der Freiheit oder als objektiver Idealismus bestimmen, sondern stellt einen Typus für sich dar.

Den Indern fehlt ein Wort, das genau unserem historisch gewordenen und in seiner begrifflichen Begrenzung vielfach schwankenden Ausdruck „Philosophie“ entspricht. Am meisten nähert sich dem, was wir heute unter „Philosophie“ verstehen, der Terminus „ânvîkshikî vidyâ“, d. h. „nachprüfende Wissenschaft“, der sich schon im Lehrbuch der Politik des Kautilya (3. Jahrhundert v. Chr.?) findet und als Bezeichnung für die Forschung dient, welche auf dem Wege folgerichtigen Denkens zu ihren Ergebnissen gelangt. Dieses Wort ist aber später zu einem Synonym von „tarka-shâstra“, d. h. „auf Räsonnement gegründete Lehre“ geworden und bezeichnet dann nur das Nyâya-System, welches sich mit Logik und Dialektik beschäftigt. Auch das Wort „âtma-vidyâ“ „Wissenschaft vom Selbst“, umfaßt nur einen Teil von dem, was wir zur Philosophie rechnen. Ein einzelnes philosophisches System heißt im Sanskrit „darshana“, d. h. „Ansicht, Anschauungsweise“: ein gemeinsamer Ausdruck für die Gesamtheit aller weltanschaulichen Systeme fehlt aber, als Ersatz für ihn wird heute vielfach der Ausdruck „tattva-vidyâ-shâstra“, die „Lehre von der Wahrheitswissenschaft“ verwendet.

Ein vollausgebildetes philosophisches System umfaßt auch in Indien mehr oder weniger dieselben Disziplinen, wie ein abendländisches, also Erkenntnistheorie und Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik und Heilslehre. Hingegen sind Ästhetik und Staatslehre nicht von indischen Philosophen im Rahmen ihrer Systeme behandelt worden, sie gelten vielmehr als besondere Wissenschaften. Eine Geschichtsphilosophie im Sinne von Augustin oder Hegel konnten die Inder schon deshalb nicht ausbilden, weil ihnen ebenso wie den Denkern des klassischen Altertums die vom Christentum dem Abendland vermittelte Vorstellung von einem einmaligen Entwicklungsprozeß, den die Welt zwischen ihrer Schöpfung und ihrer Vollendung durchläuft, fremd ist, denn sie betrachten das Weltgeschehen „sub specie

aeternitatis", als einen sich dauernd fortsetzenden Vorgang, der nie zu einem letzten Ziele führen kann.

Häufig ist von der indischen Philosophie behauptet worden, sie verdiene nicht der europäischen an die Seite gestellt zu werden, weil sie sich nur selten „zu wissenschaftlicher Begriffsbildung erhebe" oder „das Bedürfnis, Erkenntnisse durch Beweise sicherzustellen bei ihr nur wenig ausgebildet" sei. Das ist zweifellos unrichtig und beruht lediglich auf Unkenntnis. Schon die Lektüre weniger in deutscher Übersetzung vorliegender Werke wie der Kommentare zu den Vedânta-Sûtren von Shankara und Râmânuja, von den Sânkhya-Werken Vâcaspatimishras und Vijñânabhikshus, von Vishvanâtha Pañcânana's Nyâya-siddhânta-muktâvalî kann jeden leicht davon überzeugen, daß diese Meinung irrig ist. Das Urteil beruht auf falscher Verallgemeinerung; es könnte mit demselben Recht von einem Inder über die europäische Philosophie gefällt werden, wenn dieser nur die Sprüche und Gedichte der Vorsokratiker und die Traktate der christlichen Theosophen kennt. Ebenso wenig kann man einen qualitativen Unterschied zwischen indischer und abendländischer Philosophie aufstellen, indem man behauptet, die erstere sei religiöse und mystische Spekulation, die letztere das Ergebnis voraussetzungsloser wissenschaftlicher Forschung. Steht man auf dem positivistischen Standpunkt, daß nur die Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis den Gegenstand der Philosophie bilde und alles andere außerhalb ihres Bereiches falle, so muß man gleicherweise das meiste, was die abendländischen Denker über Welt und Überwelt gelehrt haben, als nicht zur Philosophie gehörig ausscheiden. Der Begriff Philosophie erhält dann einen Sinn, der in keiner Weise mehr demjenigen entspricht, den man seit den Tagen der Antike mit dieser Bezeichnung verbunden hat. Versteht man hingegen unter Philosophie den Versuch, durch denkende Betrachtung der Dinge eine geschlossene Weltansicht und Regeln für die

praktische Lebensführung zu gewinnen, so trifft diese weitgefaßte Definition des Begriffes gleicherweise auf Indien wie auf das Abendland zu. Gewiß ist es richtig, daß die Inder als der religiöseste Teil der Menschheit in den meisten ihrer Systeme religiöse Vorstellungen zur Geltung gebracht haben, während in Europa vor allem seit der Aufklärungszeit immer stärker auch solche hervorgetreten sind, denen die religiöse Zielsetzung fehlt. Vergegenwärtigt man sich aber, daß die letzten großen Vertreter der indischen Philosophie im 17. Jahrhundert lebten und daß bis zu dieser Zeit auch die europäische Metaphysik in der großen Mehrzahl ihrer Repräsentanten religiös bestimmt war, dann wird man ungeachtet mancher Differenzen im einzelnen bis zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges eine ähnliche Haltung in Indien wie im Abendland feststellen. Da im Gangeslande die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und die technischen Erfindungen, welche in den letzten Jahrhunderten das Weltbild des Westens tief umgestalteten, kein Gegenstück haben, konnte sich dort eine Aufklärung in unserem Sinne nicht selbständig entwickeln und es fehlt dort die Phase, welche in Europa durch den englischen Empirismus, den französischen Materialismus, den deutschen Rationalismus gekennzeichnet ist. Erst seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts treten Bestrebungen hervor, welche die aus Europa übernommenen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse weltanschaulich auszuwerten bemüht sind. Ein Vergleich zwischen dem Ablauf indischer und abendländischer Philosophiegeschichte kann deshalb nur dann sinnvoll sein, wenn man die Zeit von der Entstehung der Philosophie im ersten Jahrtausend v. Chr. bis zum Ausgang des Mittelalters miteinander in Parallele setzt. Es besteht aber dann kein Zweifel darüber, daß in dieser Zeitspanne das religiöse und mystische Moment in Europa eine Rolle gespielt hat, die derjenigen in Indien in vielem entspricht. So wie dort alle Systeme mit Ausnahme derjenigen der Materialisten (Cârvâka), Skepti-

ker und einiger Agnostiker einen Weg zum Heil darlegen wollen, so sind auch im Abendland die Lehren von Pythagoras und Empedokles, von Plato und Plotin und von allen christlichen Philosophen von mystischen Impulsen bestimmt gewesen. Daß im Westen schon in der Antike eine naturwissenschaftliche Weltbetrachtung und eine mehr auf das Diesseits eingestellte Tugendlehre in stärkerem Maße als in Indien ausgebildet worden ist, gehört demgegenüber zu den unterscheidenden Kennzeichen beider Geistesrichtungen.

Ein tiefgreifender Unterschied zwischen indischer und abendländischer Philosophie besteht nun aber darin, daß die erstere von der Upanishadenzeit bis zur Gegenwart (wenn wir von den Skeptikern und Materialisten absehen), auf dem Boden einer einheitlichen metaphysisch-ethischen Grundanschauung steht und die letztere nicht. Alle indischen Denker glauben, daß die natürliche Weltordnung zugleich eine moralische Weltordnung ist und daß dieses Faktum darin zum Ausdruck kommt, daß jede Tat, jedes Wort und jeder Gedanke eine seiner sittlichen Qualität entsprechende Vergeltung finden m u ß. So wie jeder Same, sobald die erforderlichen Umstände dafür vorhanden sind, zu einer ihm entsprechenden Frucht heranreift, so bringt jedes Tun mit Notwendigkeit außer seiner momentanen sichtbaren äußeren Wirkung eine zunächst unsichtbare hervor, die sich entweder schon in diesem Leben, zumeist aber erst in einer zukünftigen Existenz äußert. Der Inder nimmt also eine moralische Kausalität an, die von selbst und mit derselben Gesetzmäßigkeit funktioniert wie die natürliche Kausalität, und mit dieser insofern aufs engste verwoben ist, als jeder Akt von positiver oder negativer moralischer Bedeutung in einer näheren oder entfernteren Zukunft zum Entstehen einer Konstellation von Umständen beiträgt, die in der natürlichen Welt zutagetreten. Die nachwirkende Kraft einer Tat ist nicht an Raum und Zeit gebunden, sie manifestiert sich deshalb

in den meisten Fällen nicht mehr im Rahmen des gegenwärtigen Daseins ihres Täters, sondern in einer neuen Existenz, das diesem Leben folgt, ja die Summe der in einem Leben vollbrachten Handlungen wird die Ursache für die Entstehung eines neuen Lebens, in welchem sie ihren Lohn oder ihre Strafe finden. Die streng durchgeführte Lehre von der transzendenten Macht der Tat (karma) bedingt, daß jedem individuellen Täter eine seinen Taten genau entsprechende Vergeltung zuteil wird, sie schließt es daher von vornherein aus, daß ein Einzelwesen für die Handlungsweise eines anderen zu büßen hat, oder daß ihm auf Grund der Akte eines anderen eine Belohnung zuteil wird, zu der es nicht berechtigt ist. Die universelle Anwendung des Karma-Gesetzes erfordert weiterhin die Annahme, daß jedes individuelle Dasein in der Welt durch die Taten eines früheren Daseins hervorgerufen wurde, sie macht deshalb keinen Unterschied zwischen Menschen, Tieren, Göttern und Dämonen, sondern unterstellt alle Formen bewußten Lebens einer und derselben ewigen Ordnung. Da jede Existenz eine frühere als ihren Entstehungsgrund voraussetzt, ist die Kette der Wiederverkörperungen ohne Anfang, da jede Existenz unter normalen Umständen zum Entstehungsgrund einer ihr folgenden wird, ist die Kette der Wiederverkörperungen im gewöhnlichen Verlauf der Dinge ohne Ende. Die Karma-Theorie involviert deshalb die Annahme der Ewigkeit des Weltprozesses, sie führt aber auch zu der Meinung, daß es außer unserer Welt noch zahlreiche andere Welten gibt, in welchen ein Karma, das gerade bei der gegenwärtigen Lage der Dinge in unserer Welt keine adäquate Vergeltung finden kann, seinen Lohn oder seine Strafe erlangt. Die Lehre von dem ewigen karmischen Weltgesetz hat im einzelnen in Indien eine verschiedene Ausprägung gefunden und ist von den verschiedenen Schulen mit einem verschiedenen metaphysischen Überbau versehen worden. Während die Buddhisten, die Jainas

und die Anhänger der Mîmânsâ und des klassischen Sânkhya das Weltgesetz als dem Kosmos von Natur aus immanent ansehen, nehmen die Gottgläubigen an, daß der eine ewige persönliche Gott ebenso sein Urheber sei, wie er der Urheber der Welt ist, und für die Anhänger der akosmistischen All-Einheitslehre hat es gleich der vielheitlichen Welt nur eine bedingte Realität, da nur dem ewig unveränderlichen Absoluten wahres Sein zukommt. Aber alle diese Divergenzen in Einzelheiten ändern nichts an der Tatsache, daß alle metaphysischen Schulen Indiens gleicherweise an die karmische Vergeltungskausalität des Tuns, an eine mehr oder weniger essentielle Gleichheit aller Lebewesen, an die Anfangs- und Endlosigkeit des Weltprozesses und an eine Vielheit von Welten glauben.

Das Abendland hat keine metaphysische Theorie entwickelt, die vom Altertum über das Mittelalter bis zur Gegenwart fast unbestrittene Anerkennung gefunden hat. Die Philosophen der Antike und der modernen Zeit, welche an eine sittliche Weltordnung glauben, begründen die Ethik in sehr verschiedener Weise, vor allem weichen ihre Ansichten darüber, ob und wie ein Ich nach dem Tode fortbesteht, stark voneinander ab. Auf dem Boden einer einheitlichen Grundanschauung stehen nur die christlichen Denker. Der Hauptunterschied der christlichen Auffassung von der indischen besteht in Folgendem:

Die sittliche Weltordnung beruht für den Christen ganz und gar auf dem Willen Gottes; es gibt keine automatische Vergeltung, sondern Gott teilt nach seinem Ermessen Lohn und Strafe zu. Die Welt ist von Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt aus dem Nichts geschaffen worden: die Berechnungen hierfür[16] schwanken zwischen 6984 und 3483 v. Chr., auch den Schöpfungstag hat man festzustellen versucht, noch im 18. Jahrhundert beschäftigte sich ein Rektor Hogel in Gera mit diesem Problem und glaubte, den 26. Oktober ermittelt zu haben. Der

Weltprozeß hat nur eine zeitlich begrenzte Dauer, er wird sein Ende finden durch eine natürliche Katastrophe, den Weltbrand, nach welchem durch Gottes Macht eine neue Erde entstehen wird, die vom Fluch der Sünde befreit ist. Dieser Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs fällt zusammen mit der Wiederkunft Christi, der Auferstehung der Toten und dem Jüngsten Gericht und ist der Beginn der ewigen Vollendung aller Dinge. Dem ungeschichtlichen indischen Weltbild steht hier also ein geschichtliches gegenüber, welches das ganze Weltgeschehen als ein einmaliges Drama auffaßt und deshalb das Leben jedes Menschen nicht als ein Glied in einer endlosen Kette von Existenzen ansieht, sondern annimmt, daß es ein für allemal über die ewige Seligkeit oder über die Verurteilung zu ewigen Höllenstrafen entscheidet. Im Gegensatz zu den Indern lehrt das Christentum ferner eine Kollektivschuld der Menschheit durch Adams Sündenfall und eine Kollektiv-Erlösung durch den Opfertod Christi. Die Tatsache, daß der eine Mensch ein glückliches Lebensschicksal hat, der andere ein unglückliches, welche die Inder mit Hilfe der Karmalehre als Folge von guten oder schlechten Taten in einem früheren Dasein deuten, findet keine eigentliche Erklärung, das religiöse Bewußtsein begnügt sich vielmehr damit, zu glauben, daß dies Gott durch seinen unerforschlichen Willen im Rahmen des allgemeinen Weltplans so bestimmt habe. Während der Inder in allem Lebenden „vom Grashalm bis zum Gotte Brahmâ“, dem langlebigen aber nicht ewigen Demiurgen hin, eine Stufenfolge von Einzelwesen sieht, die alle gleicherweise der Metempsychose unterliegen und der Erlösung teilhaftig werden können, haben Pflanzen und Tiere für den Christen keine unsterblichen Seelen und sind deshalb nicht in den Heilsprozeß einbegriffen. Die indische Theorie bezieht auch die Götter und Dämonen in den Kreislauf der Wiedergeburten ein, während nach christlicher Vorstellung die Engel und Teufel besondere von

Gott geschaffene endliche Geister sind, die besonderen Reichen angehören und zwar auf die menschlichen Geschicke einen Einfluß ausüben können, aber weder früher Menschen waren, noch jemals Menschen sein werden. Auch hier zieht das Christentum feste Grenzen, wo der indische Glaube Übergänge annimmt. Da für den Christen die Erde der einzige Schauplatz des Welt- und Heilsgeschehens ist, erhält sie eine ganz andere Bedeutung als in der Vorstellung des Inders, für den sie nur einen kleinen Punkt des Alls darstellt. Alle die angeführten Momente erklären es, daß die Inder der Geschichte keinerlei philosophischen Wert beimessen, während sie für die Christen im Mittelpunkt ihrer Spekulationen steht, ein Faktum, das auch in der nicht-christlichen Philosophie von Hegel bis Marx nachwirkt.

Das Wissen um die Vergänglichkeit aller Dinge führt den Inder folgerichtig dazu, alles in der Welt nur für vorübergehende Erscheinungen zu halten und in dem endgültigen Befreitwerden von dieser rastlosen Unruhe alles Werdens und Vergehens das höchste Ziel alles Strebens zu sehen. Es ist dies eine Anschauung, die auch bei manchen antiken und modernen Philosophen auftritt, die aber nur im Christentum zum alles beherrschenden Leitmotiv geworden ist. Aber auch hier zeigen sich wesentliche Unterschiede: Für den Inder hat alles Dasein keinen Wert, weil es vergänglich ist, für den Christen, weil es voll Sünde und der Tod der Sünde Sold ist. Ein Leben ohne Sünde erscheint dem Christentum hingegen an sich als erstrebenswert, weshalb das Dasein Adams vor dem Sündenfall und das Dasein nach der Welterneuerung oder im Himmel durchaus positiv gewertet werden. Der Inder sieht hingegen auch in der langfristigen Existenz in himmlischen Welten oder während der glücklichen Weltalter auf Erden nichts Wünschenswertes. Das Ideal vieler Schulen ist die Gewinnung eines Zustandes, in welchem entweder die

Individualität überhaupt für immer erloschen oder zum wenigsten kein Bewußtsein mehr vorhanden ist — also ein Zustand, der dem des Tiefschlafes oder der von jeher in Indien so hoch geschätzten weltentrückten Versenkung ähnelt. Allerdings darf dies nicht verallgemeinert werden. Denn die Vorstellungen, die mit der Erlösung verbunden werden, sind außerordentlich vielgestaltig und neben diesen negativen Ausdeutungen stehen andere, welche zu den vergeistigten Anschauungen christlicher Mystiker oder den mit sinnlichen Farben ausgeführten Paradieseshoffnungen christlicher Frommer in Parallele gestellt werden können.

Gleich den antiken und mittelalterlichen Philosophen sehen auch die indischen ihre Aufgabe nicht nur darin, Erkenntnisse über das Wesen der Wirklichkeit zu ermitteln und zu verkünden, sondern sie verfolgen vor allem praktische Ziele: das Wissen um die wahre Natur der Dinge soll schon in diesem Dasein dem, der es sich eroberte, eine ungetrübte Heiterkeit des Geistes verleihen, die über Furcht und Begierde erhaben ist. Den Prüfstein für die Richtigkeit eines Systems erblickt der Inder deshalb in dem Leben des Philosophen, der es vertritt, und er verlangt deshalb von dem Weisen, der es erdachte und anderen übermittelte, daß er sich an seine Prinzipien gebunden fühlt und diese in die Praxis umsetzt. Ein Mann wie Rousseau, der die schönsten Theorien über die Erziehung entwickelte, seine eigenen Kinder aber einem Findelhaus übergab, oder ein Denker wie Schopenhauer, der die Askese predigte, aber selbst nicht ausübte, würde in Indien keine Anhänger gefunden haben, denn Philosophie und Leben sind für Hindus, Jainas und Buddhisten nicht zweierlei, sondern sie sollen sich aufs innigste durchdringen.

Indische und abendländische Philosophie stimmen miteinander darin überein, daß sie ihre Entstehung ursprünglich blutsmäßig einander nahestehenden Völkern verdanken, und daß ihre Hauptwerke gleicherweise in

indogermanischen Sprachen abgefaßt sind. Ihre Verschiedenheit findet ihre Erklärung in der zunehmenden rassenmäßigen Differenzierung ihrer Träger und in den Einflüssen geographischer, klimatischer, kultureller und wirtschaftlicher Art, denen sie unterlagen. Dazu kommt, daß sich bei ihnen die Einwirkungen fremder Kulturkreise in sehr verschiedener Weise geltend gemacht haben. Für die Ausgestaltung der indischen Metaphysik sind die Anschauungen der Völker des vorderen Orients (Ägypter, Babylonier, Assyrer, Israeliten, Perser) keine bestimmenden Faktoren gewesen, während andererseits die Vorstellungswelt der Draviden und anderer nichtarischer Bewohner des Gangeslandes für das Abendland ohne Bedeutung gewesen ist.

Betrachten wir die Geschichte der abendländischen und der indischen Philosophie, so tritt uns sofort ein auffälliger Unterschied zwischen beiden entgegen. In der Philosophie des Abendlandes grenzen sich deutlich drei Perioden voneinander ab, während in Indien der Strom der Entwicklung ungebrochen von der fernen Vergangenheit zur Gegenwart hinführt. In Europa folgt auf die antike Philosophie die christlich-mittelalterliche und auf diese wieder die sogenannte „neuere". Diese drei Phasen lösen einander allerdings nicht direkt ab, denn die antike Philosophie fand erst mit der Schließung der Schule in Athen (529 n. Chr.) ihr Ende, während die christliche im 2. Jahrhundert mit Justinus Martyr und anderen Apologeten ihren Anfang genommen hatte. Und ebenso setzt sich die mittelalterliche noch heute fort, wenngleich die „neuere" bereits in der Renaissance ihre Vorläufer hatte und in Descartes und den englischen Empiristen ihre ersten bedeutenden Vertreter besaß. Charakteristisch für das Abendland ist aber, daß die folgende Periode nicht einfach die Arbeit der vorhergehenden fortführt, sondern etwas völlig Neues zu geben behauptet. Sobald

sie sich durchgesetzt hat, bekämpft sie die Leistungen der früheren Zeit. Für das Christentum ist das antike Heidentum ein „Aberglaube“, für die Moderne die Scholastik eine „Afterwissenschaft“. In Indien aber sind die Veden und Upanishaden noch heute autoritative heilige Schriften und die Lehrsätze der philosophischen Schulen der alten Zeit auch jetzt noch die maßgeblichen Grundtexte, die man studiert und kommentiert. So gleicht die indische Philosophie einem gewaltigen Tempelbau, bei dem man die alten Heiligtümer bestehen läßt, wenn man sie auch durch Veränderungen im einzelnen und durch Anbau neuer Kapellen umgestaltet, in Europa aber werden die alten Gebäude immer wieder eingerissen und ihre Steine dann dazu benutzt, um neue aufzurichten. Wie tief dieser Konservativismus im indischen Wesen begründet ist, zeigt das Verhalten der Buddhisten und Jainas. Beide bekämpfen zwar den Veda und seine Lehren, haben aber, nachdem sie ihre eigenen Dogmen fixiert hatten, diese später nur in der Weise weitergebildet, daß sie neu aufgestellte Theorien auf den Buddha oder den Jina als ihre Urheber zurückzuführen suchen. Die Traditionsgebundenheit der Inder findet ihren Ausdruck weiterhin darin, daß die Persönlichkeiten der Philosophen hinter die Systeme ganz zurücktreten. Von ihren Biographien weiß man fast nichts, und was von ihnen berichtet wird, ist zumeist geschichtlich belanglos und verliert sich im Dunkel der Sage. Für den Inder gibt es gewissermaßen nur eine beschränkte Zahl von Lösungen der Welträtsel, in den verschiedensten Zeiten werden diese Lösungsversuche von immer anderen Personen erneuert und in dieser oder jener Richtung umgewandelt. Im Abendlande hingegen stehen individuelle Denker im Vordergrunde; jeder von ihnen glaubt die Wahrheit selbständig gefunden zu haben; erst der Historiker der Metaphysik weist dann nach, daß sich alle Systeme mehr oder weniger auf eine Anzahl von Typen reduzieren lassen.

Bei dieser Lage der Dinge scheidet sich die Geschichte der indischen Philosophie nicht in so deutlich abgegrenzte Perioden wie die des Abendlandes. Alle Versuche, ihren Ablauf chronologisch einzustufen, sind deshalb nicht voll befriedigend. Deussens Einteilung in „altvedische (1500 bis 1000 v. Chr.), jungvedische (1000 bis 500 v. Chr.) und nachvedische Philosophie (seit 500 v. Chr.)“ legt den Lehren der ältesten Zeit, die vielfach doch nur als eine Vorstufe eigentlicher Philosophie gelten können, eine zu große Bedeutung bei und läßt die Wandlungen, die sich seit 500 v. Chr. bis zur Gegenwart vollzogen haben, völlig außer Betracht. Sinnentsprechender ist es, die folgenden drei Perioden zu unterscheiden: 1. die vedische Zeit (von den ersten Anfängen philosophischer Spekulation bis ca. 550 v. Chr., der Zeit des Auftretens Mahâvîras und Buddhas), 2. die Zeit der Entstehung und Ausbildung der großen Systeme des Brahmanismus und Buddhismus (von 550 v. Chr. bis etwa 1000 n. Chr.) und 3. die nachklassische oder hinduistische Zeit, in welcher die alten Systeme mehr in den Hintergrund treten und statt ihrer die Metaphysik des illusionistischen Vedânta und der vishnuitischen und shivaitischen Sekten in den Vordergrund tritt. Völlig befriedigend ist aber auch diese Gruppierung nicht, denn erstens hat es neben den vedischen Lehren der alten Zeit offenbar auch andere gegeben, von denen keine Dokumente auf uns gekommen sind, und die vedische Philosophie hat auch nach 550 v. Chr. in der Abfassung zahlreicher Upanishaden ihren Ausdruck gefunden. Zweitens aber hat die Philosophie der Sekten bereits lange vor 1000 n. Chr. eine systematische Ausbildung erfahren, die nicht als unwesentlich bei Seite geschoben werden darf. Immerhin läßt sich diese Einteilung aus verschiedenen Gründen rechtfertigen: die erste Periode führt ihren Namen davon, daß vedische Schriften die einzigen Quellen sind, aus denen wir schöpfen können. Die zweite ist durch

den Kampf der brahmanischen und buddhistischen Schulen charakterisiert, die dritte dadurch, daß nach dem Erlöschen des Buddhismus auf dem vorderindischen Kontinent die Kultformen des Hinduismus für fast alle nicht zum Islâm bekehrten Inder die Richtschnur ihres Glaubens sind.

In allen drei Perioden ist das Sanskrit die Sprache der philosophischen Literatur, und doch besteht ein Unterschied: In der vedischen Periode war das Sanskrit noch eine lebende Sprache, in der klassischen Zeit waren die Umgangssprachen mittelindische Dialekte, die dem Sanskrit so nahe stehen, wie das Italienische dem Lateinischen, die aber nur gelegentlich für literarische Zwecke verwertet wurden. In der letzten Periode wuchsen neben dem von den Gelehrten weiter gepflegten Sanskritschrifttum Literaturen in neuindischen Sprachen hervor, die im Wortschatz und Satzbau nichtarische Einflüsse aufweisen. So zeigt sich denn auch in Indien ein sprachgeschichtlicher Wandel, doch entspricht dieser nicht der Entwicklung im Abendlande, wo die antike Philosophie das Griechische, die mittelalterliche das Lateinische und die neuzeitliche die modernen Sprachen vorzugsweise als Medium ihrer Mitteilung verwendet hat.

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

Vorbemerkungen

Die Geschichte der indischen Philosophie hat der abendländischen gegenüber zweierlei voraus: erstens lassen sich ihre Anfänge bis in eine Zeit zurückverfolgen, aus welcher in Europa keine literarischen Dokumente auf uns gekommen sind, und zweitens trägt sie einen unpersönlichen sachlichen Charakter, indem sie eine Geschichte von philosophischen Ideen und Systemen, die nebeneinander herlaufen und auseinander entstehen, darstellt, während die individuellen Gestalten der einzelnen Denker bei ihr ganz zurücktreten. Sie läßt sich deshalb leicht auf knappem Raum in übersichtlicher Form zur Darstellung bringen, wie dies bei dem viel verschlungenen Schicksalsweg ihrer europäischen Schwester nicht möglich ist. Der Mangel an genauen Zeitangaben macht andererseits eine exakte Chronologie unmöglich, so daß die Abfassungszeit vieler ihrer bedeutendsten Werke nicht einmal dem Jahrhundert nach mit Sicherheit bestimmt werden kann. Es ist unter diesen Umständen bei der heutigen Lage der Forschung noch nicht angängig, ihren Werdegang in kleine Zeitabschnitte aufzuteilen, und ich muß mich deshalb damit begnügen, die Spanne eines Vierteljahrtausends als Einteilungsprinzip zugrunde zu legen. Dieser Zeitraum mag, an europäischen Verhältnissen gemessen, als außergewöhnlich lang erscheinen, er hat aber wenigstens den Vorzug, daß bei der Einordnung von Werken, bei welchen der mutmaßliche zeitliche Ansatz heute noch um Jahrhunderte schwankt, nicht allzu

viele Fehler unterlaufen, die eine künftige genauere zeitliche Fixierung zu berichtigen haben wird.

Die Darstellung sucht mit möglichster Kürze die grundlegenden Ideen in der geschichtlichen Aufeinanderfolge ihrer Entstehung vorzuführen; alle Einzelheiten über die verschiedenen Lehren finden hingegen zweckmäßig erst im zweiten Hauptteil ihre eingehendere Behandlung. Da in dem Abschnitt über die großen Lehrgebäude die vorsystematische Philosophie und die Philosophie unter dem Einfluß des Islâm und des Abendlandes sinngemäß keinen Platz finden konnten, ist die Zeit vor 750 v. Chr. und nach 1600 n. Chr. allein an dieser Stelle und in etwas ausführlicherer Weise zu Wort gekommen.

I. Die vedische Periode

1. Das Zeitalter der Götterhymnen (bis ca. 1000 v. Chr.)

Die ältesten Urkunden des philosophischen Denkens der Indo-Arier liegen im Rig- und Atharva-Veda vor, in zwei für den kultischen Gebrauch bestimmten, in altertümlichem Sanskrit abgefaßten Sammlungen von Götterhymnen und Zauberliedern. Beide Texte enthalten in der Form, in der sie auf uns kamen, Stücke sehr verschiedenen Alters. Die Ansichten über ihre Entstehungszeit gehen weit auseinander. Der wahrscheinlichste Ansatz nimmt an, daß sie ihrem Hauptbestandteil nach in die Zeit vor 1000 v. Chr. zurückgehen, doch läßt sich nicht bestimmen, ob die ältesten Lieder bis 1250, 1500, 2000 v. Chr. oder noch früher verfaßt worden sind.

Die Weltanschauung, welche in diesen Liedern zum Ausdruck kommt, trägt durchaus die Züge der mythisch-magischen Denkweise, welche sich heute noch bei den sogenannten Primitiven feststellen läßt. Die einzig-

artige Bedeutung des Veda für die Geistesgeschichte der Menschheit beruht darauf, daß hier Vorstellungen ihren literarischen Niederschlag gefunden haben, die bei anderen Völkern verloren gingen, weil sie nicht fixiert wurden und deshalb nicht in die Überlieferung eingegangen sind. Charakteristisch für dieses Denken ist, daß die uns heute selbstverständliche Unterscheidung von Belebtem und Unbelebtem, von Personen und Sachen, von Substanzen und Qualitäten, von Geistigem und Stofflichem, von Abstraktem und Konkretem ihm noch fehlt, und daß die Zusammenhänge des Geschehens in einer Weise aufgefaßt werden, die der unserigen vielfach schlechthin inkommensurabel ist[1].

Daß ein derartiger Zustand am Anfang aller philosophischen Entwicklung gestanden hat, ist nur natürlich: als der Mensch im Verlauf seiner langen Geschichte dazu gelangt war, sich dem Nachsinnen über das Wesen der Welt zuzuwenden, war es für ihn das Gegebene, daß er die von ihm erlebte Wirklichkeit nach der Analogie seiner selbst deutete. Alles, was irgend eine Wirkung auf ihn ausübte, sah er deshalb als etwas dingliches an: Die Kräfte und Leidenschaften, die in ihm wohnen, ihn aber auch wieder verlassen können, sind Substanzen, die in ihn eindringen oder aus ihm wieder herausfahren, die Himmelsrichtungen und Jahreszeiten, die Gesänge und Opferhandlungen, das Leben und der Tod haben alle eine von ihm unabhängige Existenz, sie sind eigenständige Realitäten, wie er selbst. So wie Kinder in den ersten Lebensjahren noch keine deutliche Kenntnis davon haben, was in ihrer Umwelt einen selbständigen Willen besitzt und was nicht, so gehen auf dieser Stufe auch noch die Vorstellungen von Belebtem und Unbelebtem ineinander über: das Haus, die Waffe, die Kriegstrommel werden deshalb als persönliche Wesen gedacht, die man durch Reden beeinflussen kann wie Menschen, mit denen man spricht. Da alles, was ist, noch substantiell vorgestellt wird, sind

die einzigen Kategorien, mit denen hier gearbeitet werden kann, „grob“, d. h. sichtbar, und „fein“, d. h. für unsere Sinne gewöhnlich nicht sichtbar. Alles Geistige, alles Abstrakte hat deshalb genau so ein dingliches Sein wie das, was wir materiell oder konkret nennen, nur manifestiert es sich eben in einer anderen Form, als ein feines Fluidum.

Da der Mensch darauf angewiesen ist, sich im Lebenskampfe dadurch zu halten, daß er sich seiner Umwelt für seine Zwecke bedient und in Voraussicht künftig eintretender Wirkungen rechtzeitig Handlungen vornimmt, die ihm nützen können oder einen zu erwartenden Schaden abwehren, war er dazu genötigt, auf die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung zu achten. Vom Standpunkt archaischen Denkens aus konnte er in den ihm unbegreiflichen Vorgängen des Weltlaufs und des Menschenlebens nur Auswirkungen des Tuns überirdischer Mächte sehen, deren Willen er durch Gebete, Beschwörungen, Spenden und Opfer in seinem Interesse zu lenken bestrebt ist. So wird seine Kausalitätsvorstellung ganz und gar von magischen Ideen beherrscht, die ihm eine Erklärung des tatsächlichen Naturgeschehens wie des unbegreiflichen Schicksalwaltens und aller ihm nicht verständlichen Ereignisse bieten.

Alles philosophische Denken beginnt mit dem Bestreben, die unendliche Fülle der Erscheinungen auf eine begrenzte Zahl von Dingen zurückzuführen. Phänomene, die einander gleichen oder zwischen denen man etwas ihnen Gemeinsames festzustellen glaubte, werden deshalb als Einzelformen einer und derselben Wesenheit angesehen. Jedes Feuer ist eine Teilerscheinung des Feuergottes Agni, jedes Fieber eine Teilerscheinung eines Fieberdämons. Die Tendenz zur Reduktion geht aber noch weiter: auch für unser Empfinden ganz verschiedene Dinge glaubte man ineinssetzen

zu können: das Auge, das die Sonne sieht, ist selbst ein Teil der Sonne, der Lebenshauch ein Teil des göttlichen Windes, der die Welt durchzieht, die Rede, die mit der Zunge hervorgebracht wird, ein Teil des mit züngelnden Flammen sich manifestierenden Feuers. Wenn die Zahl der als existierend angenommenen Wesenheiten durch diese Identifikationen (die jedoch in den verschiedenen Zeiten und den verschiedenen Liedern nicht durchgängig dieselben sind) auch eingeschränkt wird, so bleibt die beherrschende Vorstellung doch ein Pluralismus: es gibt eine Vielheit von lebendigen Substanzen, die mit und gegen einander agieren und deren Teile ineinander eingehen oder sich von einander lösen. Noch ist das Denken nicht dazu gelangt, einige wenige letzte ewige Entitäten wie geistige Seelen oder materielle Atome anzunehmen, durch deren Verbindung oder Trennung der Weltprozeß bestimmt wird, sondern es gibt nur eine unübersehbare Menge von Wesen, die sich gegenseitig beeinflussen. Wenn ein Wesen eine Eigenschaft besitzt, so heißt das soviel als daß ein anderes Wesen mit seinen Teilmanifestationen an ihm haftet. Kopfschmerz und Husten sind in den Kranken eingegangen, die Unfruchtbarkeit, die eine Frau befiel, kann durch einen Zauber aus ihr entfernt werden. Eintracht und Zwietracht werden durch magische Manipulationen in jemand hineingelegt, Ruhm oder Schuld aus ihm herausgezogen usw. Da der vedischen Zeit das Bedürfnis nach einer systematischen Fixierung ihres Weltbildes noch fehlte und wir dieses nur aus den gelegentlichen Bemerkungen in religiösen Liedern rekonstruieren können, die der Niederschlag des Denkens von Dichtern sind, die Jahrhunderte von einander trennen, läßt sich die allseitige und konsequente Durchführung der angedeuteten Gedanken nicht erwarten; viele Fragen, die wir Heutigen an die Denker jener Zeit stellen würden, waren offenbar damals noch gar nicht in ihren Gesichtskreis getreten und Wi-

dersprüche, die uns in ihrem Weltbild auffallen, sind von ihnen nicht als solche empfunden worden.

Der Mensch wird innerhalb dieser Vielheit von lebendigen Substanzen als ein Wesen vorgestellt, in das, solange es auf Erden weilt, Teilmanifestationen der verschiedenen Gottheiten (Sonne, Feuer usw.) eingegangen sind. Beim Tode verlassen ihn diese und vereinigen sich mit ihrer Urform (Sonnengott, Feuergott). Bestehen bleibt aber das eigentliche Wesen des Verstorbenen, ein feinstofflicher schattenhafter Doppelgänger der körperlichen Gestalt desselben. Dieses „alter ego" ist zwar nur ein kraftloses Abbild des Lebenden; da es aber eine völlig leblose Substanz nicht gibt, ist es mit einer gewissen Fähigkeit zu denken, zu fühlen, zu wollen und zu handeln ausgestattet. Im Besitz dieser herabgeminderten Funktionen kann es als Gespenst in der Welt, zumal in der Umgebung seines früheren Wohnsitzes, umherschweifen oder aber durch geeignete Opfer dazu instand gesetzt werden, daß es in die Himmelswelt eingeht. Um hier im Besitze vollen Lebens zu sein, müssen ihm aber die körperlichen und geistigen Vermögen, welche es verlassen hatten, wieder eingefügt werden, was durch die Macht überirdischer Wesen oder durch den Vollzug sakraler Riten durch die Hinterbliebenen erfolgen kann.

So stark das vedische Weltbild auch noch von dem der philosophischen Systeme verschieden ist, in einer Hinsicht stimmt es mit ihnen überein: in der Annahme eines Weltgesetzes, das sich mit unbeschränkter Macht in der Natur, in der Sittlichkeit und im Kultus offenbart. Dieses Rita (wörtl. Fügung) ist das, was die vielen Daseinsmächte zu harmonischem Zusammenwirken veranlaßt und die Aufrechterhaltung der heiligen moralischen und rituellen Ordnungen ermöglicht. Wie alle Begriffe dieser Periode erscheint es bald als eine unpersönliche Potenz, bald als ein mit personellen Zügen ausgestattetes Wesen. In manchen Liedern wird es als

das höchste kosmische Prinzip gefeiert, von dem auch die Götter abhängig sind, in anderen wird es als das Mittel bezeichnet, mit dessen Hilfe die Götter Mitra und Varuna die Welt in Ordnung halten. So deuten sich hier schon keimhaft die beiden Auffassungen an, welche in der ganzen späteren Philosophie miteinander ringen: die Meinung, daß die Welt von einem unpersönlichen Gesetz regiert wird, dem auch die Götter gehorchen (Buddhismus. Jainismus, Mîmânsâ, klassisches Sânkhya) und die Vorstellung, daß ein persönliches Wesen vermittels eines von ihm herrührenden Gesetzes das Weltgeschehen lenkt.

Die Einheit des Weltgeschehens, die in der unverbrüchlichen Ordnung zum Ausdruck kommt, die im Kosmos waltet, legte manchen Denkern die Frage nach einer Einheit des Weltgrundes nahe. Inmitten der widerspruchsvollen Spekulationen über die Weltentstehung heben sich diejenigen heraus, welche das Hervorgehen der Welt aus einem letzten Urprinzip lehren. Das großartigste der Lieder, die sich mit der Weltschöpfung befassen, ist der berühmte Hymnus Rigveda 10,129, offenbar das reife Erzeugnis eines großen Dichters aus später Zeit. Hier wird dargelegt, daß, noch bevor Seiendes und Nichtseiendes war, nur das Eine existierte, das aus eigener Kraft inmitten eines es umhüllenden, unbestimmten Leeren windlos atmete. In diesem Einen entsteht durch eine Erhitzung (tapas, d. h. das „Brüten" des in Gedanken versunkenen Asketen der späteren Zeit) das Liebesverlangen (kâma); dieses hat die Zerlegung des Einen in ein männliches und weibliches Prinzip zur Folge, durch deren Begattung die Welt der Vielheit zustande kommt. In den Schlußstrophen gibt der Dichter dann der Meinung Ausdruck, daß über die Schöpfung der Einzelwesen (visrishti) niemand etwas aussagen kann, auch die Götter wüßten es nicht zu sagen, da sie selbst erst durch diese entstanden seien; der Aufseher (adhyaksha) im höchsten Himmel wäre der

einzige, der etwas über die Einzelschöpfung wissen könnte, aber vielleicht wisse er es auch nicht. In einem anderen späten Liede (Rv. 10,90) wird der alte Ymir-Mythus von dem Urriesen, aus dessen Gliedern die Bestandteile der Welt, Tiere, Menschen und Götter hervorgehen, in Verbindung mit dem Opferwesen gebracht. Während drei Viertel des „Purusha" (wörtl. Ur-„mensch") als das Unsterbliche im Himmel verbleiben, wandelt sich ein Viertel von ihm zur Welt. In für unsere Begriffe widerspruchsvoller Weise wird dann geschildert, wie die Götter den Purusha als Opfer für den Purusha darbringen, und wie aus dem als Opfertier geschlachteten Purusha die Lieder und Sprüche des Veda, die Tiere, die Kasten der Menschen und die Götter des Universums, sowie Luftraum, Himmel, Erde und Weltgegenden entstehen. Die Grundidee dieses Liedes nimmt einen Gedanken vorweg, der in der ganzen Folgezeit die indischen Metaphysiker immer erneut beschäftigt hat: das all-eine, wahrhaft seiende Göttliche ist der Welt zugleich transzendent und immanent; die Welt selbst mit allem, was in ihr ist, aber ist eine Umgestaltung des ewigen Einen.

Steht bei diesen und anderen Liedern der Gedanke im Vordergrunde, daß die Vielheit ursprünglich eine Einheit war, so wird in anderen die Meinung ausgesprochen, daß sie auch jetzt noch eine Einheit ist insofern, als ihr ein göttliches Wesen zugrunde liegt: Rv. 1,164 spricht von dem Einen als der Weltachse und dem Vater und Fürsten des Universums und in ähnlichen Wendungen preisen auch andere Lieder den Weltenherrn, den sie in henotheistischer Weise bald mit dem einen, bald mit dem anderen Gott identifizieren[2].

So tritt schon im Rigveda neben die pluralistische Auffassung der Welt die singularistische, die in der Mannigfaltigkeit eine letzte Einheit zu erschauen glaubte,

2. Das Zeitalter der Opfermystik (ca. 1000 bis ca. 750 v. Chr.)

Während der größte Teil des Rigveda noch der Zeit anzugehören scheint, in welcher die über die Gebirgspässe des Nordwestens nach Indien eingewanderten Arier im Stromgebiet des Indus saßen, führen die Hymnen des letzten der zehn Bücher des Rigveda, die Mehrzahl der Zauberlieder des Atharvaveda und die Opfersprüche des Yajurveda schon in eine Periode hinüber, in welcher die Arier ihre Herrschaft weiter nach Osten ausdehnten und sich inmitten einer versklavten andersrassigen Bevölkerung als eine hochkastige Herrenschicht niederließen. In der Zeit der Brâhmana-Texte, etwa seit 1000 v. Chr., ist der Hauptsitz der arischen Stämme die fruchtbare heiße Gangesebene und hier bildete sich jenes eigentümliche religiös-soziale System aus, das durch das Kastenwesen und den auf dieses sich gründenden Vorrang des priveligierten erblichen Priesterstandes der Brahmanen charakterisiert ist. Die Monopolstellung, welche die Brahmanen im religiösen und damit sowohl im kultischen wie im geistigen Leben in Anspruch nahmen, prägt sich aufs schärfste in der Literatur aus, die aus jener Zeit auf uns gekommen ist. Es handelt sich bei dieser nämlich um ein ausschließlich ritualistisches Schrifttum, um Texte, die es mit dem heiligen Wissen (brahma) vom Opferwesen zu tun haben, wie ihr Name „Brâhmana" andeutet. In diesen Werken werden die von den Priestern darzubringenden Opfer mit allen Details beschrieben, zugleich aber auch in ihrer symbolischen Bedeutung und im Hinblick auf den für ihre Ausführung zu erwartenden Lohn im Himmel erörtert. Denn nicht die Götter, sondern die Opfer bilden jetzt den Mittelpunkt des religiösen Denkens. Aus einem Mittel zum Zweck ist das Opfer jetzt Selbstzweck geworden, es hat seine ursprüngliche Bestimmung so vollständig überwuchert, daß

es im Zentrum aller religiösen Spekulation und alles religiösen Tuns steht, so daß die Götter zu überirdischen Kräften degradiert worden sind, deren sich der die Opferwissenschaft beherrschende Priester bedient, um die verschiedensten Zwecke zu erreichen. Geht doch der Glaube an die Macht der Opfer so weit, daß das „Brâhmana der hundert Pfade“ geradezu behauptet (2, 3, 1, 5): „Die Sonne würde nicht aufgehen, würde nicht der Priester in der Frühe das Feueropfer darbringen“.

Es ist klar, daß Schriften, in denen der Ritus das Hauptinteresse beansprucht, mit der Philosophie als solcher nichts unmittelbar zu tun haben können. Gleichwohl sind die Brâhmanas eine wichtige Quelle für die Vorgeschichte des metaphysischen Denkens in Indien. Denn in ihnen erfährt die Weltanschauung der Hymnenzeit ihre konsequente Weiterbildung im Sinne einer zunehmenden Abstraktion und Synthese. Gewiß wird hier noch kein eigentliches System gegeben und die einzelnen Gedankenmassen stehen vielfach noch ohne ersichtlichen Zusammenhang nebeneinander, aber immerhin kommt in diesen umfänglichen Prosatexten spintisierender Opfermystik doch schon eine gewisse rudimentäre Fertigkeit im begrifflichen Definieren und im Disponieren zum Ausdruck, die als eine entfernte Vorstufe zu den logisch wohldurchdachten in sich zusammenhängenden Ausführungen der späteren Zeit anzusehen ist.

Die Vorstellung der Hymnenzeit, daß in der Welt eine Vielheit von nicht weiter zu analysierenden lebendigen Substanzen zusammenwirken, bildet auch die Grundlage des Weltbildes der Brâhmanas. Die Zahl der Substanzen, welche genannt werden, ist aber sehr viel umfassender als in der älteren Zeit, weil das unendlich viel komplizierter gewordene Ritual zahlreiche Hypostasen aus dem Gebiet des Sakralwesens hinzugefügt hat: Opfergeräte, Versmaße, Vorgänge, die im

Rahmen des Kultus ihre Bedeutung haben, erscheinen als welterfüllende Daseinsmächte, oft in personifizierter Form. So erschauen nach Jaiminîya-Brâhmana 1,182 die Götter eine bestimmte Singweise. Diese verwandelt sich in ein Roß und führt die Götter zum Himmel empor. Bemerkenswert sind die Versuche, diese unendlich vielen Seinsfaktoren zu Gruppen zusammenzuschließen, wobei freilich oft die Laune des Augenblicks, nicht logische Erwägungen ausschlaggebend waren, ebenso wie bei den phantastischen Identifikationen, welche die verschiedensten Erscheinungen im Kosmos und im Menschenleben mit den einzelnen Teilen der Opferliturgie und dergl. gleichsetzen. In Fortführung der älteren Vorstellungen bemühen sich die Brâhmanas um eine Klarstellung der Bestandteile des Menschen. Die geeignete Formel für die Unterscheidung des Sichtbaren und des Unsichtbaren an ihm fand man in den Ausdrücken Rûpa (Gestalt) und Nâma (Name); unter „Name" verstand man ursprünglich die nach altem Zauberglauben mit dem Individuum untrennbar verknüpfte Benennung desselben, später überhaupt das sinnlich nicht Wahrnehmbare an ihm. Häufig werden als die Faktoren, welche, solange sie im Körper vereinigt sind, den Lebensprozeß bedingen, fünf aufgeführt: Denken (manas), Rede, Atem (prâna), Sehen und Hören. Dabei wird der Atem vielfach als die zentrale Lebenskraft gedacht, so daß geradezu diese fünf Lebenselemente nach ihm als „Prânas" bezeichnet werden. Diese fünf Prânas werden als die fünf unsterblichen Bestandteile des Menschen aufgeführt, weil sie im Gegensatz zu den fünf sterblichen (Haar, Haut, Fleisch, Knochen, Mark) beim Tode nicht als Leichenteile zurückbleiben. Sie gelten daher als „Gottheiten", die in den Menschen eingegangen sind und beim Tode wieder in ihre Urformen (Mond, Feuer, Wind, Sonne, Himmelsrichtungen) zurückkehren, um gegebenenfalls dem in der Himmelswelt Auferstandenen wiedergegeben zu werden. Die

Vorstellungen von der Himmelswelt, die als Lohn für Opfer und fromme Gaben den Guten und auf dem Schlachtfeld gestorbenen Helden winkt, erfahren eine einschneidende Veränderung insofern, als jetzt die Ansicht aufkommt, daß die guten Werke ihre Wirkungskraft erschöpfen können und daß auch im Jenseits ein Sterben möglich ist. Dieser Wiedertod ist keine endgültige Vernichtung, sondern hat ein Wiedererstehen im Jenseits zur Folge; aus gelegentlichen Andeutungen scheint hervorzugehen, daß man auch eine Wiedergeburt auf Erden unter bestimmten Umständen für möglich hielt — ein Gedanke, der die spätere Seelenwanderungslehre vorbereitet hat. Eine Weiterbildung haben in den Brâhmanas auch die Anschauungen über das Schicksal der Bösen erfahren. Während in den Hymnen keine Veranlassung vorlag, sich mit diesen Problemen näher zu beschäftigen und man sich daher damit begnügte, die Schlechten in das haltlose Dunkel oder in einen unterirdischen Kerker zu verweisen, werden jetzt die Strafen der Bösewichter in unterirdischen Straforten geschildert[3], doch hat dieses Thema die indische Phantasie noch nicht so stark beschäftigt, wie dies in der späteren Zeit der Fall war.

Für eine Lehre, die eine Vielheit von Substanzen annimmt, ist es notwendig, sich darüber klar zu werden, in welchem Verhältnis diese zueinander stehen. Wir finden in den Brâhmanas daher zahlreiche Stellen, in denen diese Frage erörtert wird. Wie in den Hymnen wird dargetan, daß manche Daseinsfaktoren Teile eines größeren Ganzen sind: der Tod, der in zahllosen Wesen verteilt auftritt, ist in Wahrheit nur einer, ein unvergänglicher überweltlicher Gott, der sich vervielfältigt, um überall dort zu erscheinen, wo jemand sterben soll. Dadurch, daß manche Götter mit mehreren irdischen Erscheinungen in Verbindung gebracht werden, wird die Zahl der in transzendenten Urformen vorhandenen Wesenheiten beträchtlich eingeschränkt. Die

Daseinsmächte, die unabhängig voneinander existieren, stützen sich gegenseitig wie Himmel und Erde oder sie lösen einander ab, wie Tag und Nacht. Durch die Vereinigung von zwei Faktoren wird etwas Neues hervorgebracht: Himmel und Erde erzeugen den Regen. Haben wir hier einen entfernten Vorläufer der Theorien vor uns, welche durch das Zusammenwirken von zwei Dingen etwas Neues hervorgehen lassen, so tritt uns anderwärts die spätere „Entfaltungstheorie" entgegen, welche aus dem Feineren das Gröbere im Wege der Verdichtung entstehen läßt (z. B. in der Reihe: Wasser, Schaum, Lehm, Sand, Kiesel, Stein, Erz, Gold). Ein Insdaseintreten neuer Faktoren auf Grund gesetzmäßiger Bedingungen wird angenommen, wenn es heißt: der Frühling entzündet die Jahreszeiten, diese bringen die Pflanzen hervor usw. Hier wird also der Anlaß (hetu) als das Bedeutungsvolle hervorgehoben, wie später im Buddhismus.

Der radikal-pluralistischen Auffassung steht eine monistische gegenüber, welche auf der ersteren aufbauend zu einem letzten Weltengrunde zu gelangen sucht. In zahlreichen untereinander sehr verschiedenartigen Mythen wird dargelegt, daß Prajâpati, der „Herr der Geschöpfe", die Welt aus sich „entlassen" hat. Das Wort für schaffen (Wurzel sarj) bedeutet nämlich eigentlich „herausschleudern, ausgießen, entsenden" Gewöhnlich wird in diesen Stellen erzählt, daß Prajâpati „Tapas" übt, d. h. sich erhitzt (kasteit), und dann aus sich selbst die Welt hervorgehen läßt oder aus sich heraus „mißt" (nir-mâ). Die vorherrschende Vorstellung ist also die einer Emanation des Alls aus der Gottheit, nicht die einer Schöpfung aus dem Nichts oder aus einer neben dem Schöpfer vorhandenen Urmaterie Mitunter wird berichtet, daß der Schöpfer sich durch sein Werk so erschöpft hat, daß er sich wie ausgeleert fühlt und erst wieder zu Kräften kommen muß. Die Rolle Prajâpatis ist in den einzelnen Stücken sehr ver-

schieden. Bald ist er in deistischem Sinne nur der Schöpfer, scheint sich aber nicht weiter um sein Werk zu kümmern[4], anderwärts wird ihm auch die Ordnung der Lebensweise der verschiedenen Wesen zugeschrieben[5] und schließlich tritt er auch als der hilfreiche Vater auf, der die Geschöpfe in ihren Nöten berät und unterstützt[6]. Die Gestalt des Prajâpati hat zwar zeitweise das priesterliche Denken stark beschäftigt, hat aber doch nicht zu einem lebensvollen Monotheismus geführt, offenbar weil sie viel zu abstrakt war, um die Konkurrenz mit den später aufkommenden Gestalten von Vishnu, Shiva usw. aufnehmen zu können.

Erscheint Prajâpati in manchen Mythen als Weltschöpfer und Obergott, so wird in anderen wieder berichtet, daß er selbst erst bei Beginn der Welt entstanden ist, und als der Urgrund alles Seins werden andere göttliche Wesen wie die Urwasser oder abstrakte Daseinsmächte wie das Nichtseiende oder das Seiende oder das Denken[7] angegeben. Gemeinsam ist diesen Kosmogonien meistens, daß sie dann die großen Elemente alles Seins auseinander entstehen lassen, das Jahr und die Himmelsgegenden (also Zeit und Raum), die fünf Lebensfaktoren, das Werk und viele andere.

Das Suchen nach einem letzten Weltprinzip fand im Laufe der Zeit in zunehmendem Maße seine Erfüllung in zwei Begriffen, die schon in der früheren Zeit auftauchen, jetzt immer mehr in den Vordergrund treten, um in der folgenden Periode dann zum A und O aller Spekulation zu werden: in den Begriffen Brahma (neutrum, Stammform Brahman) und Âtman. Das Wort „brahma" bezeichnet das heilige Veda-Wort, den wirkungsvollen Zauberspruch, die Kraft, die sich in diesem verkörpert und damit schließlich die übersinnliche Potenz, die dem ganzen Opferwesen zugrunde liegt und die Ursubstanz alles Seins darstellt. Der Âtman, etymologisch unserem Worte „Atem" verwandt, ist der Kern einer Persönlichkeit, das was von ihr übrig bleibt,

wenn man alles Akzidentelle von ihr abzieht, ihr „wahres Selbst". Diese beiden aus verschiedenen Bezirken des Denkens stammenden Begriffe werden schon in einigen Brâhmana-Texten miteinander identifiziert. Mit der Aufstellung dieser Gleichung „das Brahma ist der Âtman" aber ist der Grundgedanke erreicht worden, der in immer neuen Variationen das Hauptthema der Upanishaden bildet.

3. Das Zeitalter der Upanishaden (ca. 750 bis ca. 550 v. Chr.)

Die Upanishaden („Geheimlehren") sind philosophische Traktate, die in ähnlicher Weise erläuternde Anhangwerke zu den vier Veden zu sein behaupten wie die Brâhmanas, und deshalb gleich diesen zur heiligen Offenbarung (shruti) gerechnet werden. Ihre Zahl ist sehr groß, da noch bis in das Mittelalter hinein Texte dieser Art abgefaßt wurden. Von den zahlreichen Upanishaden, die auf uns gekommen sind. beschäftigen uns hier nur die ältesten von ihnen, welche sich unmittelbar an die Brâhmana-Texte anschließen und der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. angehören. Es sind dies Prosawerke mit nur wenigen eingeschobenen Versen, in denen die verschiedensten Probleme teils unmittelbar dargelegt werden, teils in Form von Dialogen oder durch Diskussionen zwischen verschiedenen Personen eine Klärung erfahren. Unter den Disputierenden erscheinen neben weisen Brahmanen auch Könige, Mitglieder des Kriegeradels, sogar Shûdras und Frauen. Der Gegenstand der Erörterungen ist sehr mannigfaltig. Neben Partien, in welchen noch ganz in der Weise der Brâhmanas das Opferwesen durch seltsame Identifikationen und Etymologien mit kosmischen Erscheinungen und Vorgängen verknüpft wird, stehen andere, die alles Kultische als eine „niedere

Wissenschaft" der philosophischen Erkenntnis unterordnen. Einen breiten Raum nehmen Spekulationen ein, in denen von den verschiedenen Daseinsmächten und Lebensfaktoren gehandelt wird und diese werden, wie dies auch in den Brâhmanas geschah, zueinander in Beziehung gesetzt.

Das Hauptanliegen der bedeutendsten Texte, die in einer Upanishad gesammelt sind, ist aber ein anderes: die Darstellung einer All-Einheitslehre, für welche das Brahma oder der Âtman die letzte Essenz des Weltalls und jedes Einzelwesens ist. Auf diesen Abschnitten, in denen eine tiefsinnige Mystik zum Teil in sinnvollen Gleichnissen einen ebenso lebendigen wie erhabenen Ausdruck findet, beruht der Ruhm der Upanishaden und zugleich ihre hohe geistesgeschichtliche Bedeutung: sie sind die Grundwerke, auf denen sich bis heute alle Systeme aufbauen, die sich „Vedânta" nennen und durch diesen Namen andeuten, daß sie die am Ende des Veda stehenden, zugleich die Vollendung desselben bildenden Upanishaden als die autoritative Basis ihrer Metaphysik betrachten. Da von dem Vedânta ausführlich später gehandelt werden wird, erübrigt es sich, auf die monistische Theosophie der Upanishaden an dieser Stelle näher einzugehen.

In den Upanishaden tritt uns nun aber noch ein neues Moment entgegen, das für die ganze spätere Entwicklung des indischen Denkens von ausschlaggebender Bedeutung geworden ist: in ihnen erscheint zum erstenmal die Lehre, daß ein Mensch nach seinem Tode auf Grund der im abgelaufenen Leben vollbrachten Taten (karma) in einer neuen Gestalt auf Erden wieder geboren wird. Die Vorstellung, daß das Tun eines Menschen sein Schicksal nach dem Tode bestimmt, ist bei den Ariern ebenso zu Hause gewesen, wie bei anderen alten Völkern und die Meinung, daß gelegentlich ein Toter wieder auf Erden in Gestalt eines Vogels oder eines Menschen erscheinen kann, war ihnen auch nicht fremd. Der

Glaube, daß die Taten eines Daseins aber zwangsläufig ein neues bedingen, stellt ein Novum dar, deren tiefere Ursachen noch im Dunkel liegen. Sind die alten Weisen selbständig zu dieser Idee gekommen, oder haben sie sie aus der vorarischen Kultur Indiens übernommen? Keine von beiden Möglichkeiten läßt sich durch Beweise erhärten. Denn die Wiederverkörperungslehre hat in dem älteren vedischen Schrifttum keine direkten Vorstufen, wir kennen nur vereinzelte Gedanken, die, weiter ausgebildet und miteinander kombiniert, vielleicht zu ihr führen konnten. Andererseits wissen wir von den Unsterblichkeitsvorstellungen der vorarischen Bevölkerung Indiens bisher überhaupt nichts, so daß eine Ableitung der Reïnkarnationstheorie aus dieser vorläufig nur eine Vermutung bleibt. Ist es doch überhaupt ein wesentlicher Mangel der älteren indischen Geistesgeschichte, daß alle uns bisher zur Verfügung stehenden literarischen Quellen von Ariern verfaßt sind, während für die anderen Komponenten der klassischen Kultur des Gangeskontinents keine schriftlichen Urkunden vorliegen.

Das Aufkommen der Wiederverkörperungslehre hat im philosophischen Denken einen tiefgreifenden Wandel hervorgebracht. Zunächst einmal war dadurch die alte Anschauung, daß der Verstorbene als ein feinstoffliches Wesen von der körperlichen Form, die er bei Lebzeiten hatte, den Tod überdauert, hinfällig geworden. Es mußte jetzt vielmehr angenommen werden, daß das Unsterbliche in ihm eine vollständig andere Gestalt annehmen kann (ein Mann z. B. die einer Frau oder eines Tieres), so daß also gerade dasjenige an ihm, was nach dem Veda von ihm übrig bleibt, wenn sein Leib in die Erde, sein Sehvermögen in die Sonne, sein Denken in den Mond eingegangen ist, nicht mehr als etwas Konstantes betrachtet werden konnte. Dasjenige an dem Toten, was von ihm in die neue Existenz hinübergeht, ließ sich in verschiedener Weise bestim-

men. Entweder konnte die Theorie aufgestellt werden, daß, da die schemenhafte körperliche Form als das Substrat der Persönlichkeit, in welche bisher alle Lebenselemente eingegangen waren, fortfällt, überhaupt kein persönliches Residuum mehr vorhanden ist, das sich wieder inkarniert. Nach dieser Ansicht bleiben allein die Taten von dem Verstorbenen übrig und sind die ausschließliche Ursache davon, daß sich Lebensfaktoren zu einem neuen Einzelwesen zusammenfügen. Oder es ließ sich die Meinung vertreten, daß von dem Verstorbenen nach Auflösung seiner körperlichen Form und nachdem ihn die Lebensfaktoren verlassen haben, noch etwas individuelles Unvergängliches, also eine Seele, zurückbleibt und daß dieses dann den Kern des neuen Einzelwesens bildet.

Die erste dieser beiden Theorien, welche lediglich das Karma als Bindeglied zwischen dem Toten und dem Neugeborenen annimmt, findet sich in den Upanishaden nur an einer dunklen und umstrittenen Stelle[8]. Nach dieser gehen beim Tode die einzelnen Bestandteile des Toten in die entsprechenden Weltelemente (der Odem in den Wind, das Denken in den Mond, das Selbst in den Raum usw.) ein, sein Werk (karma) aber bewirkt, daß der Verstorbene als ein gutes oder böses Wesen wiedergeboren wird. Es ist dies eine Anschauung, die, philosophisch vertieft und weitergebildet, später in der buddhistischen Karma-Lehre zu großer Bedeutung gelangt ist.

Auch die Lehre des Yâjnavalkya, Brihadâranyaka 4, 3, 1 ff und 4, 4, 1 ff steht ihr nahe. Diese nimmt nämlich auch keine unvergängliche einfache Invidiualseele an, welche von Existenz zu Existenz unverändert wandert, sondern sieht den innersten Kern eines Einzelwesens in seinem wahren Selbst (âtman), das mit dem All-Selbst identisch ist. Das Karma eines Sterbenden ist der Grund dafür, daß das Einzelselbst, wenn es in das kosmische Selbst eingeht, nicht in diesem verblei-

ben kann, sondern immer wieder eine individuelle Teilform annehmen muß.

Die Umwandlung der Vorstellung von dem die körperliche Form des Verstorbenen besitzenden „alter ego" des Toten in die von einem feinstofflich gedachten Seelenwesen tritt uns in der „Fünf-Feuer-Lehre"[9] entgegen, welche überhaupt bestrebt ist, die neue Theorie von der Wiederverkörperung mit den Anschauungen der Brâhmanas von dem Emporsteigen des Toten zum Himmel zu verbinden. Nach ihr gelangen diejenigen, welche auf Grund ihres Karma wiedergeboren werden sollen, nachdem sie verschiedene Durchgangsstationen passiert haben, zum Monde, wo sie eine begrenzte Zeit den Lohn ihrer guten Taten genießen. Dann kehren sie auf dem Wege durch verschiedene Zwischenstadien wieder zur Erde zurück. Als Regen gelangen sie in Kräuter und kommen so in den Samen des Wesens, das sie in den ihnen zukommenden Mutterschoß befördert.

Die von sich aus verschiedenen Theorien der Âtman- und der Fünf-Feuer-Lehre sind in den späteren Vedânta-Systemen in mannigfacher Weise miteinander verschmolzen worden.

Die ältesten Upanishad-Texte machen noch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem, was wir als belebt und unbelebt bezeichnen würden. Ganz im Stil der Brâhmanas heißt es Chândogya 6, 2, 3: „Das Seiende faßte den Entschluß: ich will vieles sein, ich will mich fortpflanzen und ließ die Glut aus sich hervorgehen. Die Glut dachte ebenso und schuf die Wasser aus sich heraus" usw. Konsequenterweise werden die so entstandenen Urelemente als Gottheiten (devatâ) bezeichnet. Das entspricht der von Psychologen gemachten Feststellung, daß Kinder in ihren ersten Lebensjahren alles für belebt halten. So wie Kinder dann aber, wenn sie heranwachsen, zwischen dem Lebendigen und dem Unlebendigen anfangen einen Trennungsstrich zu ziehen, so gelangten auch die Denker der Vorzeit allmählich

und etappenweise zu der Erkenntnis, daß das Organische und das Anorganische verschiedenen Kategorien der Wirklichkeit angehören. Auch die älteste Form der Seelentheorie, wie sie uns aus der Fünf-Feuer-Lehre bekannt ist, sieht in den feinstofflichen wandernden Seelen noch nicht etwas prinzipiell anderes als in den kosmischen Elementen, in welche sie hineinfahren, heißt es doch Brihadâr. 6, 2, 16: „Wenn die Seelen in den Mond gelangt sind, werden sie zu Nahrung und werden als solche von den Göttern genossen" usw. Schließlich hat aber die weitere Durchführung des Gedankens, daß personelle Monaden zeitweise ihren Aufenthalt in Naturelementen nehmen können, dazu geführt, daß sich die Vorstellung entwickeln konnte, daß mit einem selbständigen Willen begabte Wesenheiten etwas anderes sind als bewegliche Dinge, in welche sie eingehen.

Die der europäischen Schulphilosophie geläufige Vorstellung des sog. anthropologischen Dualismus, daß der Leib tote Materie, die Seelen aber einfache immaterielle Geistmonaden sind, ist dieser Zeit noch ganz fremd. Wohl ist der Träger des Persönlichen an einem Einzelwesen, der purusha, d. h. der im Herzen wohnende daumengroße „Mensch im Menschen", feiner als der Leib, er wird aber als etwas Subtilsubstantielles gedacht. Dasselbe gilt aber auch von den Fähigkeiten zu sehen, zu hören, zu denken; auch diese sind etwas Feinstoffliches, wenn sie sich mit der Seele verbinden, um ihr als Organe der Erkenntnis zu dienen. Es vereint sich also nicht toto genere verschiedenes miteinander, das nicht aus einer gemeinsamen Grundlage (dem Brahma) abgeleitet werden könnte. Die älteren Upanishaden kennen daher noch nicht einen prinzipiellen Gegensatz von Geist und Materie. Auch wenn in der Âtman-Lehre Yâjnavalkyas das Bewußtsein als das wahre Selbst, als der geistige Kern im Menschen bezeichnet wird, ist dieses nicht etwas für sich Stehendes, von allem anderen völlig Geschiedenes, sondern nur

etwas, das feiner und innerlicher ist als alles andere und aus dem deshalb das Stoffliche im Wege der Vergröberung entstanden ist. Erst allmählich hat sich aus den Vorstellungen, daß es ein letztes unvergängliches Substrat der Persönlichkeit, eine Einzelseele gibt, und daß die letzte Essenz derselben etwas Geistiges ist, die Ansicht entwickelt, daß der Mensch aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist, die ihrer Qualität wie der Form ihrer Tätigkeit nach durchaus voneinander geschieden werden müssen. Dabei lassen aber die späteren dualistischen Systeme noch deutlich erkennen, wie fließend ursprünglich die Grenzen zwischen dem, was als geistig und als ungeistig betrachtet wurde, gewesen sind. Für die einen sind die Seelen denkende, fühlende, wollende und handelnde Wesenheiten, für die anderen sind sie von Natur aus nur reines Erkennen, während das Denken, Fühlen und Wollen sowie jede Aktivität dem Geistigen fremd ist und lediglich von Natur aus intelligenzlosen (jada) Kraftsubstanzen zugeschrieben wird.

War man durch Weiterbildung der alten Vorstellung von dem nach dem Tode in der Gestalt des Toten fortlebenden Doppelgänger zu einer von dem Körper loslösbaren Seelenmonade dazu gelangt, anzunehmen, daß ein besonderes Individualwesen im Leibe der Menschen und Tiere haust, so lag es nahe, diese Anschauung auch allgemein durchzuführen. Hatte man früher in der Sonne, im Feuer usw. einen Gott bezw. eine Teilerscheinung eines solchen gesehen, so betrachtete man jetzt die physische Sonne als den Körper eines in ihr wohnenden persönlichen Wesens, die einzelne Flamme als die sichtbare Manifestation eines selbst in überirdischen Fernen wohnenden Feuergottes. Dieser Prozeß der Loslösung des Gottes von dem mit ihm ursprünglich identischen Natursubstrat führte schließlich dazu, daß die Götter nur noch die Funktionen von Schirmherren haben, die die Aufsicht über bestimmte Erschei-

nungen des Weltprozesses führen, selbst aber von diesen Erscheinungen durchaus verschieden sind. Diese „Entgötterung der Welt" ist bei den verschiedenen Philosophenschulen in sehr verschiedenem Tempo vor sich gegangen: während der Hinduismus bis heute den Glauben an die enge Verbundenheit zwischen den Vorgängen in der Natur und der Aktivität göttlicher Wesen bewahrt hat, beschäftigt das Problem, ob und wie die Götter in das Naturgeschehen eingreifen, die älteren Buddhisten und Jainas schon nur noch in geringem Maße, die Götter führen im Himmel ein langes, aber vergängliches Dasein voll Wonne, während alles Geschehen in Natur und Menschenleben nach ewigen unpersönlichen Gesetzen vor sich geht. Begünstigt wurde diese Entwicklung vor allem dadurch, daß die Götter in die Seelenwanderung einbezogen wurden. In der Fünf-Feuer-Lehre scheint das Prinzip der karmischen Vergeltung auf die in überirdischen Welten thronenden Himmlischen noch keine Anwendung gefunden zu haben; erst allmählich kam der Glaube auf, daß auch die Götter auf Grund ihres Karma ins Dasein treten und nach Beendigung ihres langen freudevollen Lebens eventuell wieder eine andere Verkörperung durchzumachen haben. Der alten Anschauung, daß bestimmte Gottheiten wie Indra, Agni usw. für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt unerläßlich sind, tat man Genüge durch die Aufstellung der Theorie, daß die Stellung eines Indra usw. ein Amt darstellt, das immer bestehen bleibt, mögen auch die Inhaber dieses Postens beständig wechseln.

Ursprünglich hatte man angenommen, daß alle Wesen einen zeitlichen Anfang haben: der Mensch entsteht bei seiner Geburt, er lebt aber nach dem Tode fort. Die Inkonsequenz, die darin liegt, etwas Entstandenem ewige Dauer zuzuschreiben, wurde ebensowenig bemerkt wie von der christlichen Theologie. Mit dem Aufkommen der Wiedergeburtstheorie war der Glaube an

eine Präexistenz der Seele von selbst gegeben. Die klassischen Systeme nehmen an, daß die Geistmonade anfangslos im Sansâra umherwandert, da ja jedes Dasein die Taten eines anderen zur Voraussetzung hat und deshalb keines das erste sein kann Es ist fraglich, ob man diese unausweichliche Konsequenz schon überall gezogen hat, als die Reinkarnations-Idee sich verbreitete. Möglicherweise hat in einigen Kreisen eine dem Empedokles ähnliche Anschauung bestanden, nach welcher die Menschen ursprünglich ewige Götter waren und erst durch eine Art von Sündenfall, nämlich infolge einer von ihnen begangenen Verfehlung, in irdische Körper eingehen mußten und der Seelenwanderung unterworfen wurden. Ein Nachhall dieser Vorstellungen könnte in dem buddhistischen Mythos von dem Herabsteigen der Menschen aus dem Himmel gesehen werden[10]. Später haben derartige Anschauungen aber allgemein dem Glauben an die Anfangslosigkeit des Sansâra Platz gemacht.

Ist die Kette der Wiedergeburten anfangslos, so muß auch der Weltprozeß anfangslos sein. Es ergaben sich dann zwei Möglichkeiten: entweder ist die Welt ihrem Bestande nach, ungeachtet der wechselnden Zustände in ihr, ewig und unvergänglich: das ist die Ansicht, die noch später von den orthodoxen Vertretern der Opferwissenschaft (Mîmânsâ) festgehalten wurde und die auch von den Jainas noch heute angenommen wird. Oder die Welt entsteht und vergeht in beständigem Turnus — eine Meinung, welche sich alle anderen brahmanischen Systeme und der Buddhismus zu eigen gemacht haben. Während die Anhänger der Ewigkeit der Welt alle die zahlreichen kosmogonischen Mythen ablehnen, konnten die Anhänger der periodischen Weltentstehung diese beibehalten, indem sie sie entsprechend auf eine sich ständig wiederholende Weltschöpfung umdeuteten.

Führte die Lehre von der Wiederverkörperung so einerseits zu der Annahme der Anfangslosigkeit des Weltprozesses, so ist sie andererseits auch die Ursache des Glaubens an eine Vielheit der Welten: die Zahl der guten oder bösen Taten, die in irgend einer bestimmten Weise ihren Lohn oder ihre Strafe finden müssen, ist so groß, daß die Erdenwelt allein dazu nicht ausreicht, die verschiedensten Möglichkeiten der Vergeltung zu schaffen. Aus den einfachen Vorstellungen von der Überwelt (Himmel), Mittelwelt (Erde) und Unterwelt (Hölle) entwickelte sich deshalb eine immer komplizierter werdende Kosmologie, die nicht nur eine große Zahl von Himmeln und Höllen annahm, sondern auch neben dem Kontinent, den wir bewohnen, auch noch andere Kontinente kennt, in denen das Karma seine Wirkung zeitigt. Dies erschien bei konsequenter Durchführung der Lehre von der Vergeltungskausalität der Taten um so mehr notwendig, als ja die Seelen zu der Zeit, zu welcher die Welt, die sie bewohnten, untergegangen ist, einen Ort haben mußten, an dem sie sich aufhalten konnten. Die hier skizzierten Vorstellungen sind in den älteren Upanishaden nur keimhaft vorhanden, sie bilden zu Beginn der folgenden Periode aber schon in ihren wesentlichen Zügen die Grundlage des Weltbildes.

Die bedeutsamste Wandlung, die sich in der Upanishadenzeit vollzogen hat, betrifft aber die Bewertung des Daseins. In der Hymnenzeit hatte man mit kindlicher Unbefangenheit im Leben das höchste Gut gesehen; die Frage nach seinem Sinn war überhaupt noch nicht gestellt worden. Nur gelegentlich beschäftigte man sich mit dem Problem, was aus dem Menschen nach dem Tode werde und gab der Erwartung Raum, daß die Verstorbenen in einer himmlischen Welt ihre irdische Existenz in etwas idealisierter Form fortsetzen würden. In der Brâhmana-Zeit war die Vorstellung von einem glücklichen Zustande im Jenseits zwar schon durch den

Glauben an die Möglichkeit eines Wiedertodes etwas getrübt, doch vermeinte man dieser Gefahr noch durch Opfer Herr zu werden. Sobald aber die Lehre von der karma-bedingten Wiederverkörperung von den Gemütern Besitz ergriffen hatte, mußte man sich fragen, was dieses ständige Wechselspiel von Geborenwerden und Sterben für einen Zweck habe. Wenn diese Welt „ganz vom Tode gefesselt", wenn sie „des Todes Speise[11]" ist, dann kann sie für den, der dies erkannt hat, nicht mehr einen absoluten Wert besitzen. Das Wissen um die Vergänglichkeit alles Lebens ließ die Hoffnung nach einem Zustande reifen, der allem Werden und Zunichtwerden für immer entrückt ist. Da das Tun Karma hervorbringt, das wieder zu einer neuen Existenz führt, konnten gute Werke nicht der Kette der Geburten ein Ende machen. Nur das Abstehen vom Wirken, die Loslösung vom Begehren verbürgt, daß dieses Hochziel erreicht wird. Die Askese ist deshalb das Mittel, das dem Kreislauf der Existenzen ein Ziel setzt. Seit jener Zeit kommt deshalb jener Typus von weltentsagenden Einsiedlern auf, die durch die Mühsal, die sie in diesem Leben auf sich nehmen, ein ungleich wertvolleres Gut einzutauschen streben. Die Verneinung des Willens zum Leben aber muß gepaart sein mit einem positiven Wissen um das, was man zu erringen hofft. Nur wer das Unvergängliche kennt, wird der Vollendung teilhaftig, ohne das Wissen verheißt selbst eine tausend Jahre währende Kasteiung für sich allein nur endlichen Lohn[12]. So ist das Wissen die große erlösende Macht, die aus der Endlichkeit herausführt. Die Vorstellung, daß das Wissen eine magische Kraft besitzt, daß es dem, der es sich angeeignet hat, zum Herren über das von ihm gewußte Sein macht, ist schon den Brâhmanas geläufig, denn immer wieder heißt es von dem oder jenem Opfer: das Glück in diesem Dasein oder die Himmelswelt oder andere Vorzüge erlangt der, der solches weiß. Es ist also nur eine Potenzierung

dieses Glaubens, wenn dem Wissen auch die Befreiung von den Banden des Sansâra zugeschrieben wird. Zugleich aber liegt darin noch etwas anderes. Das Brahma ist etwas Geistiges, es ist selbst Wissen; wer das höchste Wissen besitzt, der wird dadurch zum Brahma. Das Wissen aber um das Brahma fällt andererseits auch wieder mit dem Nichtbegehren zusammen, denn wie kann jemand, der weiß, daß er das unendliche, ewige, selige Brahma ist, noch nach endlichen, vergänglichen Dingen streben?

Entsprechend den mannigfachen Anschauungen, die in den Upanishaden zu Worte kommen, sind die Vorstellungen von dem Wesen der Erlösung sehr verschieden. Für Yâjnavalkya besteht das Heil in dem untrennbaren Einswerden mit dem Âtman, für die Vertreter der Fünf-Feuer-Lehre in der ewigen Fortexistenz der Seelen in den Brahmawelten. Und andere haben sich den Zustand mit mehr oder weniger Phantasie in dieser oder jener Weise sinnlich ausgemalt. Wenn auch manche der über der Befreiung aus dem Sansâra entwickelten Anschauungen noch diese als eine Potenzierung des früheren Glaubens von dem ewigen Verweilen des Frommen in einer seligen Himmelswelt erscheinen lassen, so tritt doch in anderen und vor allem in der Lehre Yâjnavalkyas klar die Idee hervor, daß das Heil nicht in einer Verklärung irdischen Daseins, sondern nur in etwas von diesem völlig verschiedenen bestehen kann, in einem rein Geistigen, das allem Wandel und allem Leid dauernd entrückt ist.

Die alten Upanishaden sind für uns die einzigen Dokumente, in welchen sich der Übergang von der mythischen zur eigentlichen philosophischen Weltdeutung abzeichnet. Trotz der Fülle von Auffassungen, die in ihnen zum Ausdruck kommen, vermögen sie uns doch nur einen Teilausschnitt aus der Gedankenarbeit ihres Zeitalters zu geben. Denn sie geben nur die Meinung derjenigen Denker wieder, die von dem Brahmanismus

der späteren Zeit für wert gehalten wurden, der Nachwelt überliefert zu werden. Unzweifelhaft ist in dieser geistig bewegten Periode aber noch vieles geschaffen worden, von dem keine Urkunden zu uns sprechen. Denn es ist anzunehmen, daß die Lehren der Jainas, der Buddhisten und anderer Schulen, die uns in der folgenden Periode in der Form von relativ hochentwickelten Systemen entgegentreten, schon in der Upanishadenzeit Vorstufen besitzen, von denen uns deshalb nichts überliefert worden ist, weil sie durch die besser fundierten und vollkommener durchgebildeten Darlegungen Mahâvîras und Buddhas obsolet geworden sind. Denn m. E. besteht keineswegs die Notwendigkeit, alle Lehren der späteren Zeit in mehr oder weniger künstlicher Weise aus solchen der Upanishaden abzuleiten und es erscheint viel natürlicher anzunehmen, daß neben den Denkern, die in den Upanishaden zu Worte kommen, noch andere stehen, welche die in den vedischen Texten uns erhaltenen Anschauungen in selbständiger Weise fort- und umgebildet haben.

Die Upanishadenzeit ähnelt derjenigen der Vorsokratiker insofern, als die aus ihr stammenden Texte uns Kunde geben von der staunenswerten Verfeinerung, die das Denken innerhalb eines Zeitraums von zwei Jahrhunderten gewonnen hat. Wie dort ist leider die Überlieferung nur fragmentarisch, so daß sich der geistesgeschichtliche Prozeß, der sich hier vollzogen hat, nur in unvollkommener Weise rekonstruieren läßt.

II. Die klassische oder brahmanisch-buddhistische Periode

1. Das Zeitalter Mahâvîras und Buddhas (ca. 550—326 v. Chr.)

Mit dem Auftreten Mahâvîras und Buddhas beginnt sich das Dunkel zu lichten, das noch immer die ältere Geschichte Indiens umfängt; während die Denker der früheren Zeit schwer historisch greifbar sind und noch nicht chronologisch fixiert werden können, treten uns jetzt Persönlichkeiten entgegen, deren Zeit und Lebensumstände einigermaßen feststehen. Der Schauplatz, wo diese beiden großen Zeitgenossen ihre Wirksamkeit vorzugsweise entfaltet haben, ist das Gebiet von Magadha (heute Bihâr); der Brennpunkt des geistigen Lebens, der sich seit der Hymnenzeit beständig weiter nach Osten verschoben und in der Upanishadenzeit bereits Benares und Mithilâ umfaßt hatte, liegt jetzt also ganz im Osten des Kontinents. Hier bestanden mächtige Königreiche und Adelsrepubliken mit prächtigen Städten, in denen sich ein glanzvolles kulturelles Leben abspielte. Hatte in der Upanishadenzeit das Dorf den Hintergrund für die in der heiligen Sanskritsprache geführten Diskussionen gebildet, in welchen rinderzüchtende Brahmanen und Krieger die höchsten Fragen zu lösen suchten, so ist es jetzt die Stadt mit einem prunkvollen Königshof, mit einem hochentwickelten Handel und Gewerbe. War bisher die Philosophie eine Geheimlehre, die von Priestern an ihre Schüler weitergegeben wurde oder die Weisheit weniger bedeutender Krieger und Frauen, so wurde sie jetzt in steigendem Maße zu einer Angelegenheit der geistig Bewegten aller Stände. Das hatte zur Folge, daß sie sich auch der Volkssprache bediente, um ihre Gedanken in weite Kreise zu tragen. Den auf breite

Wirkungen abzielenden Tendenzen der neuen Heilslehren entsprach es, daß sie sich in der Form von Mönchs- und Nonnen-Orden eine feste Organisation schufen, welche einer Gemeinde von Laienanhängern einen festen Rückhalt geben konnte. Die veränderten Verhältnisse spiegeln sich auch in den literarischen Formen wider, die jetzt aufkamen. Neben den Dialog, die kurze Prosadarlegung und das Sinngedicht tritt die breit ausmalende Lehrrede, die mit ihren zahlreichen Wiederholungen bemüht ist, bestimmte Gedanken dem Hörer nachdrücklichst einzuhämmern.

Der geschichtliche Fortschritt des Denkens gegenüber demjenigen in der Upanishadenzeit kommt zunächst einmal darin zum Ausdruck, daß die einzelnen Begriffe, mit welchen operiert wird, das Vage und Unbestimmte, das ihnen bisher vielfach anhaftete, verlieren und dafür eine fester umrissene Gestalt annehmen. An die Stelle der zügellosen Phantastik in der Beurteilung der Zusammenhänge des Geschehens tritt der folgerichtige Versuch, Zusammengehöriges und Nichtzusammengehöriges zu sondern und bestimmte Wirkungen aus bestimmten Ursachen gesetzmäßig abzuleiten. Die Scheidung von Lebendigem, Personenhaftem und Leblosem ist jetzt weitgehend vollzogen und bei den neuen Philosophen dieser Epoche in dieser oder jener Weise zur Grundlage aller Weltbetrachtung gemacht worden. Die Vergeistigung der Lebensauffassung findet seine charakteristische Ausprägung in dem Bestreben, die Innenwelt des Menschen zu analysieren und ihrer durch bestimmte Methoden der Kontemplation (Yoga) Herr zu werden. Vor allem aber ist es für dieses Zeitalter bezeichnend, daß in ihm die kosmologischen und ritualistischen Probleme an Bedeutung zurücktreten gegenüber den großen Fragen der Ethik und daß die Gewinnung und Begründung einer sittlichen Lebensanschauung das Hauptanliegen der großen Denker ist.

Die ganze Literatur der vedischen Zeit gilt den Brahmanen als autoritativ, obwohl in ihr auch schon mancherlei kritische Äußerungen über die ererbten Formen der Religionsübung enthalten sind. Aber die Priester hatten es verstanden, das, was ihren geheiligten Überzeugungen entgegenstand, mochte es nun aus ihren eigenen Reihen oder aus den Kreisen des Kriegeradels oder anderer Kasten kommen, in dieser oder jener Weise in ihr allumspannendes System der sakralen Wissenschaft einzugliedern. Bei den Bewegungen, die jetzt hervortraten, war dies nicht mehr möglich. Die Kritik, die sie an althergebrachten Vorstellungen übten, war zu kraftvoll, als daß sie hätte zum Schweigen gebracht werden können, der Widerhall, den sie fand, war zu stark, als daß er nur von vorübergehender Wirkung geblieben wäre. So sehen wir denn seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. eine Reihe von Männern auftreten, die ihren Gegensatz gegen die Lehren und Ordnungen der Brahmanen bewußt betonten und einflußreiche Schulen gründeten, die dem Totalitätsanspruch der Priesterkaste starken Abbruch taten. Es waren dies einerseits Philosophen, welche das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung überhaupt in Abrede stellten, wie die Materialisten (S. 126), oder die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wesens der Welt kategorisch leugneten, wie die Skeptiker und Agnostiker (S. 125), und andererseits die Stifter von religiösen Gemeinden, welche die brahmanischen Glaubenslehren und den brahmanischen Kultus verwarfen, um ein neues System von weltanschaulichen Theorien und praktischen Lebensregeln an ihre Stelle zu setzen, wie die Âjîvikas (S. 132), die Jainas und Buddhisten. Während die meisten von diesen Richtungen nur einen beschränkten Kreis von Anhängern gewannen, haben die beiden letztgenannten in kurzer Zeit so hohe Bedeutung erlangt, daß sie mit dem Brahmanismus in Wettbewerb treten konnten. Die ganze klassische Periode der Ge-

schichte der indischen Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, daß nicht e i n e Religion — der Brahmanismus — den Hintergrund alles metaphysischen Denkens, von dem wir Urkunden besitzen, bildet, sondern daß jetzt drei verschiedene Glaubenslehren nebeneinander bestehen, die je für sich ihre besondere Philosophie ausgebildet haben.

Von den beiden anti-brahmanischen Glaubensbewegungen steht der Buddhismus der alten vedischen Anschauung insofern am nächsten, als er wie diese eine unbeschränkte Vielheit von Daseinsfaktoren annimmt. Diese sog. „dharmas" der Buddhisten tragen aber einen ganz anderen Charakter als die lebendigen Substanzen der vedischen Zeit. Denn der inzwischen zum festen Besitz gewordenen Unterscheidung von Lebendigem und Leblosem entsprechend ist ein Dharma nur ein Element, das unbelebt ist. Alle Lebewesen bis zu den Göttern sind Kombinationen von Dharmas: Leben ist eine zusammengesetzte Erscheinung. Die Analyse des Unbelebten aber wird bis zu den letzterreichbaren, nicht mehr reduzierbaren Bestandteilen alles Existierens fortgesetzt: es gibt keinen beharrenden Stoff, der Eigenschaften hat, sondern nur separate unzusammenhängende Einzelqualitäten, die sich zu einer vorübergehenden phänomenalen Einheit zusammengeschlossen haben, es gibt keine einfachen, in ihrem Sein unverändert beharrenden Seelen, welche die Substrate des geistigen Lebens sind, sondern nur einzelne Empfindungen, Gedanken, Willensregungen usw., die zusammenwirken. Für diese Betrachtungsweise gibt es innerhalb der empirischen Welt kein beharrendes Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden. Dieses Werden aber geschieht streng gesetzmäßig; an die Stelle der vagen Kausalitätsvorstellungen der älteren Zeit tritt eine ausgebildete Theorie von „dem Entstehen in funktioneller Abhängigkeit". Diese Zerlegung von Ich und Welt in kooperierende kurzfristige Faktoren, die wie ein vor-

weggenommener Positivismus anmutet, wird nun aber zur Grundlage für eine Heilslehre gemacht, die, tief durchdrungen von der Überzeugung, daß die natürliche Weltordnung zugleich eine moralische ist, eine karmische Vergeltung alles Tuns behauptet und einen stufenweisen Fortschritt zu einer Erlösung lehrt, die in der völligen Aufhebung des Irrtums von der Existenz eines beharrenden Selbst besteht.

Die Lehre Mahâvîras unterscheidet im Gegensatz zu derjenigen Gautama Buddhas zwischen ewigen geistigen Seelen (jîva) und an sich ebenfalls ewigen leblosen Stoffen. Der Trennungsstrich zwischen beiden wird in der Weise gezogen, daß angenommen wird, daß auch in den Zusammenballungen von Erde, Wasser, Feuer, Luft zahlreiche Seelen hausen, die zusammen diese Elemente als Leib haben. Die vedische Vorstellung, daß die Qualitäten eines Wesens seine Leidenschaften, sein Schicksal Substanzen darstellen, die an ihm haften, wird festgehalten, jedoch im Lichte der neuen Anschauungen dahin verstanden, daß diese Potenzen feine Stoffpartikel sind, die in die Seele eindringen und dadurch bestimmte Wirkungen an ihr hervorrufen. Die Aufgabe des Erlösungsuchenden kann demnach nur darin bestehen, durch Gewinnung der richtigen Einsicht und Selbstzucht, durch Unterdrückung der Leidenschaften und Askese das Eindringen schlechten Karmastoffs zu verhindern und den schon vorhandenen Stoff auszumerzen. Das Heil ist gewonnen, wenn die von Stoff befreite Seele zum Gipfel der Welt emporsteigt, um hier für immer als verklärtes Individuum in unerschütterlicher Ruhe und reiner Geistigkeit zu verharren.

Während so der vedische Pluralismus in zeitgemäß erneuerter Gestalt auf eine höhere philosophische Ebene erhoben und in einen andersgearteten metaphysischen Rahmen gestellt, die alten Anschauungen zurückdrängte, wurden diese dadurch natürlich keineswegs zum Verschwinden gebracht. Da alte Vorstellungen, die von dem

fortgeschritteneren Denken eines Zeitalters überwunden wurden, von den Anhängern des Hergebrachten noch lange bewahrt werden, hat selbstverständlich der Glaube an die vielen personenhaften Daseinsmächte, der in den Hymnen und Brâhmanas seinen Niederschlag gefunden hatte, auch in den folgenden Jahrhunderten weiter bestanden, teils in seiner ursprünglichen Gestalt, teils in einer neuen Auslegung, welche sie der Lehre von den Einzelseelen und ihrer karma-bedingten Wanderung durch immer neue Existenzen anpaßte. Neben dieser vielheitlichen Weltdeutung, die späterhin in der sogenannten „Mîmânsâ" ihre systematische Ausbildung fand (das Wort selbst kommt schon in den Brâhmanas vor, ist als Name eines ritual-philosophischen Systems aber sehr viel jünger), behauptete der Monismus der alten Upanishaden seinen Platz. In den sogenannten mittleren Upanishaden wird dieser im Sinne der Trennung von Lebendigem und Leblosem fortgebildet. Es wurde jetzt angenommen, daß sich das all-eine Urwesen in zwei Formen offenbart: erstens als Geist, als das Bewußtsein, das den innersten Kern jedes Lebewesens darstellt, und zweitens als die Urnatur oder Urmaterie, die das Substrat nicht nur der grobstofflichen Welt, sondern auch aller psychischen Fähigkeiten und Organe ist, selbst aber kein Bewußtsein hat. Dabei wird die alte Vorstellung, daß das Geistige die feinere, das Materielle die gröbere Erscheinungsform des Absoluten darstellt, zunächst noch aufrechterhalten, indem das Grobe aus dem Feineren abgeleitet wird; später kommt dann die Anschauung auf, daß Geist und Materie zwar beide im Brahma ihren Urgrund haben, aber untereinander durchaus verschieden sind und deshalb als gesonderte, gleichsam parallele Formen des Brahma auseinander gehalten werden müssen. Die Methode, welche die Weltprinzipien „aufzählt", indem sie eine Evolutionsreihe aufstellt, die beim Allgeist beginnt und über die feinen Substrate der Denkbetätigung bis zu den groben Elementen, aus welchen die

Körper und die materiellen Objekte der Außenwelt bestehen, führt, wird als „Sânkhya" (von sankhyâ „Zahl") bezeichnet; das Sânkhya ist ursprünglich ein von der All-Einheitslehre der Upanishaden, vom Vedânta verwendetes Forschungsverfahren; erst viel später wird das Wort zur Bezeichnung eines selbständigen philosophischen Systems. In den alten kanonischen Pâli-Texten der Buddhisten kommt das Wort nicht vor; die früher weitverbreitete Ansicht, daß ein Sânkya-System die metaphysische Grundlage des Buddhismus abgegeben habe. hat meines Erachtens durch die neuere Forschung keine Bestätigung gefunden.

Dem Brahma waren nach der älteren Auffassung sowohl Züge eines persönlichen Gottes wie solche einer unpersönlichen Urkraft, einer Machtsubstanz eigen. Es trägt also für unser Empfinden einen ähnlichen widerspruchsvollen Charakter wie das Tao der Chinesen, das von einigen als ein persönlicher Gott oder eine Muttergöttin, von anderen als die himmlische Lebenssubstanz, das Weltgesetz usw. verstanden wird. Jetzt schied man zwischen dem Personalen und Impersonalen, wobei denn die einen den All-Geist über den Weltenherrn stellten, während andere wieder den persönlichen Gott dem unpersönlichen Absolutum überordneten.

Die mittleren Upanishaden beschäftigen sich ebenso wie die älteren vorzugsweise mit theosophischen und kosmogonischen Spekulationen. Erörterungen über die Pflichten der Hausväter und Asketen, wie sie in den Texten der Jainas und Buddhisten so viel Raum einnehmen, haben in ihnen keinen prominenten Platz. Das bedeutet keineswegs, daß die Brahmanen den Problemen der Moral weniger Aufmerksamkeit geschenkt haben als die Anhänger der Reformbewegungen, vielmehr werden von ihnen die ethischen Fragen in Verbindung mit den sozialen Vorschriften des Kastenwesens usw. eingehend in dem Dharma-sûtras (Leitfäden des Rechts) behandelt, die zum Teil sehr alten Ursprungs sind (das Âpastamba-

Dharmashâstra entstammt spätestens dem 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr.).

2. Das Zeitalter der Mauryas und Shungas (326—1 v. Chr.)

Im Jahre 326 v. Chr. drang Alexander der Große in Nordwest-Indien ein und verleibte die Grenzprovinzen seinem griechisch-persischen Imperium ein. Sein Tod (323) und die Auflösung seines Reiches setzte zwar seinem Plan, Indien dem Abendlande politisch und kulturell zu verbinden, ein Ende, doch bestanden jahrhundertelang indogriechische Staaten und die griechische Kunst, die griechische Astrologie und wahrscheinlich auch die griechische Medizin haben das Geistesleben Indiens beeinflußt. Ob das Griechentum auch auf die Philosophie der Inder eingewirkt hat, ist umstritten; die Möglichkeit, daß dies der Fall gewesen sein kann, ist nicht von der Hand zu weisen; doch kann es sich hierbei nur um die Aufnahme von Anregungen gehandelt haben, die die Inder selbständig und in eigenem Geiste weiterbildeten und die deshalb mit Sicherheit nicht feststellbar sind.

Wenige Jahre nach dem Alexanderzuge, wahrscheinlich 322 v. Chr., begründete Candragupta die Dynastie der Mauryas, die von Pâtaliputra (heute Patna) aus ganz Nordindien und Afghanistan beherrschte. Dieser erste historische Kaiser eines indischen Großreichs hatte als seinen Kanzler den Brahmanen Kautilya, der als Verfasser eines berühmten Werkes über Politik gilt, das nicht nur eine eingehende Darstellung des ganzen staatlichen Lebens gibt, sondern auch wie Machiavellis „Principe" (1532) mit kalter Offenheit die rücksichtslose Anwendung von moralisch bedenklichen Mitteln für die Erhaltung und Mehrung der fürstlichen Macht empfiehlt Wie

der Florentiner steht auch der Inder ganz auf dem Boden der Orthodoxie seiner Zeit und betrachtet die vom Veda sanktionierte Ordnung als die unverrückbare Grundlage der Gesellschaft. Für die Geschichte der indischen Philosophie ist das Werk, über dessen tatsächliche Abfassungszeit die Ansichten freilich divergieren. von Bedeutung, weil in ihm Sânkhya, Yoga und Lokâyata als Forschungsmethoden erwähnt und die Gesichtspunkte aufgeführt werden, nach welchen eine wissenschaftliche Darstellung zu verfahren hat (wie dies später im Nyâya-Sûtra weitergeführt erscheint[13]).

Candragupta soll später dem Thron entsagt, ein Jaina-Asket geworden und in Shravana Belgola den freiwilligen Hungertod gestorben sein. Ihm folgte sein Sohn Bindusâra auf dem Thron (298—273). Der größte Herrscher der Dynastie war dessen Sohn Ashoka (273—232). der als Schirmherr des Buddhismus diesen nicht nur in seinem weiten Reiche förderte, sondern ihn auch durch Missionare außerhalb Indiens zu verbreiten bestrebt war. Nach Ashokas Tode zerbröckelte das Kaiserreich und auch die Macht der Mauryas fand bald ihr Ende. 185 v Chr. kam mit Pushyamitra die Dynastie der Shungas auf den Thron von Magadha, die eine starke brahmanische Reaktion eingeleitet haben soll. Sie wurde um 73 v. Chr. durch das Herrscherhaus der Kânvas gestürzt, das bis 28 v. Chr. regierte.

Jainismus und Buddhismus sahen in dieser Periode ihre Hauptaufgabe darin, die mündlich überlieferten Darlegungen ihrer Stifter in Sammlungen zu ordnen und ihre Lehrgebäude auszubauen Das hatte zur Folge. daß einerseits mancherlei neue Anschauungen den Gedanken der Meister hinzugefügt wurden. die diesen selbst, zum wenigsten in dieser Form noch ferngelegen hatten. und daß andererseits in der Gemeinde Differenzen über die Authentizität der Traditionen entstanden. welche Parteiungen hervorriefen Bei den Jainas kam es frühzeitig zu Meinungsverschiedenheiten über ein

zelne Punkte der Dogmatik; diese hatten aber keine große Bedeutung. Als folgenreich erwies sich hingegen die Spaltung des Jainatums in die beiden Konfessionen der „Digambaras" und „Shvetâmbaras", die bis zur Gegenwart besteht. Dieselbe soll bis in die Zeit Candraguptas zurückgehen, als zahlreiche Mönche infolge einer langanhaltenden Hungersnot aus Magadha (Bihâr) nach Maisur (im Süden der Halbinsel) zogen. Die Zurückgebliebenen sollen auf einem Konzil in Pâtaliputra den Kanon in einer Weise redigiert haben, die nicht die Anerkennung der Ausgewanderten fand. Dazu kam noch, daß die Mönche von Magadha die Vorschrift Mahâvîras, daß die Asketen unbekleidet gehen sollten. aufgaben, und die von Mahâvîras Vorgänger Pârshva befolgte Praxis, weiße Gewänder zu tragen, für allgemein verbindlich erklärten, während die Mönche in Maisur das Nacktgehen für eine unerläßliche Vorbedingung wahrer Weltentsagung hielten. Die definitive Trennung zwischen der strikten und der laxen Richtung des Jainatums soll dann aber erst um 80 n. Chr. erfolgt sein. So bedeutsam sie sich aber auch in kirchenpolitischer und literarhistorischer Beziehung ausgewirkt hat, so unwesentlich ist sie in philosophiegeschichtlicher Hinsicht, da die Lehren beider Parteien nur in geringem Umfange voneinander abweichen.

Bei den Buddhisten sollen schon hundert Jahre nach dem Tode des Buddha zwei Richtungen bestanden haben: die Sthaviravâdins, welche sich an die „Lehre der ältesten Mönche" hielten, und die „Mahâsânghikas", die „Mitglieder der großen Gemeinde", welche auch die Darlegungen anderer als autoritativ ansahen. Aus beiden Gruppen sollen später eine Anzahl von Schulen hervorgegangen sein, die sowohl hinsichtlich der von ihnen benutzten kanonischen Texte wie im Hinblick auf viele Einzellehren voneinander abweichen. Bei einem von Ashoka um 240 v. Chr veranstalteten Konzil in Pâtaliputra sollen diese Differenzen schon sehr

ausgeprägt gewesen sein, später wurden sie dies immer mehr, als die einzelnen Schulen ihre Lehren in besonderen Werken der Dogmatik (Abhidharma) festlegten. Die bei den Mahâsânghikas immer stärker hervortretende Tendenz, den Buddha in eine transzendente Sphäre zu erheben und allem Empirischen nur relative Bedeutung beizumessen, hat die Entstehung des „Großen Fahrzeugs" vorbereitet, dessen älteste Texte vielleicht schon dem Ende dieses Zeitalters angehören.

Innerhalb des Brahmanismus setzte sich das vedische Opferwesen zwar noch weiter fort, die lebendige Religiosität wendet sich aber immer mehr dem andersgearteten Kult des Shiva, des Vishnu und anderer Götter zu, die teils dem Glauben der vorarischen Bevölkerung entstammen, teils wesenhafte Züge ihrer Geistesart in sich aufgenommen haben. Die in den Upanishaden aus der alten All-Einheitslehre sich entwickelnden Anschauungen finden eine weitere Ausbildung in jüngeren Upanishaden, in Gesetzbüchern und vor allem in den philosophischen Partien des Epos Mahâbhârata. Unter diesen ist die Bhagavadgîtâ, „die vom Erhabenen (d. h. Krishna) verkündete Geheimlehre", bis zur Gegenwart hin von entscheidender Bedeutung geworden, weil in ihr vor allen drei Anschauungen zum Ausdruck kamen, die sich als außerordentlich fruchtbar erwiesen haben: 1. Die Erlösung wird nicht nur denen zuteil, die den All-Gott, in dem alles wurzelt und aus dem alles hervorgeht, als den all-einen Urgrund erkennen, sondern auch denen, die ihn als einen persönlichen, gnadenreichen, dem Menschen im Ich-Du-Verhältnis gegenüberstehenden Herrn in frommer Ergebenheit (bhakti)) verehren. 2. Der All-Gott ist Vishnu und manifestiert sich auf Erden in menschlicher Gestalt als Krishna. 3. Die Weltentsagung ist nicht der einzige Weg zum Heil; selbstlose Pflichterfüllung und eine edle Gesinnung, die nicht an der Welt hängt und leidenschaftslosen Gleichmut übt, verbürgt ebenfalls die Befreiung aus den Fesseln des San-

sâra. So erfahren die Forderungen des praktischen Lebens, welche die asketische Moral in den Hintergrund gestellt hatte, ihr volles Recht, und neben das einseitig quietistische Ideal wird ein aktivistisches gesetzt — eine bemerkenswerte Wandlung, die uns auch in dem im nächsten Abschnitt zu behandelnden Mahâyâna entgegentritt.

Für die ganze weitere Ausbildung des philosophischen Denkens ist eine Wissenschaft von hervorragender Bedeutung gewesen, deren grundlegende Werke in diesem Zeitalter entstanden sind — die Grammatik. Die Beschäftigung mit den heiligen Vedatexten hatte die Inder frühzeitig dazu veranlaßt, die Sprache zu analysieren und über den Zusammenhang zwischen einem Ding und seinem Namen nachzudenken. Aus diesem weitgehenden Interesse am Wort entstand eine eigene Wissenschaft, die in dem berühmten Lehrbuch des Pânini (4. Jahrhundert v. Chr.), in dem dieses erläuternde Werk des Kâtyâyana und dem „großen Kommentar" (Mahâbhâshya) des Patanjali (2. Jahrhundert v. Chr.) ihre maßgebende Darstellung fand. Pâninis „acht Bücher grammatischer Regeln" sind in kurzen Merksprüchen, die fast die Form von algebraischen Formeln haben, abgefaßt, der Kommentar des Patanjali in einem gelehrten Prosastil, der seine Herkunft aus der Praxis wissenschaftlicher Diskussionen verrät. Die Methode, den gesamten Inhalt eines wissenschaftlichen Systems in knappester Form in kurzen Leitsätzen zusammenzufassen und dann durch einen ausführlichen Kommentar zu erläutern, ist für die verschiedensten Wissenschaften vorbildlich gewesen, nicht zum wenigsten für die Philosophie, wie die Tatsache zeigt, daß in der Folgezeit alle metaphysischen Lehrgebäude in Sûtras und Bhâshyas zur Darstellung kamen. Die Grammatiker haben nicht nur formell, sondern auch inhaltlich die Philosophie stark beeinflußt. Denn von ihnen sind Probleme angeschnitten worden, welche später in philosophischen Werken immer wieder be-

handelt werden. So lehrt Kâtyâyana die uranfängliche Verbindung, die zwischen einem Wort und seiner Bedeutung besteht; er stellt fest, daß das Wort die Spezies (âkriti), nicht das Einzelding bezeichnet, und er behauptet, daß das Wort ewig, d. h. überall latent vorhanden ist, und folglich, wenn es ausgesprochen wird, nicht entsteht, sondern nur zur Erscheinung kommt. Diese Lehrsätze bilden nun die metaphysische Grundlage der Mîmânsâ, der Philosophie des vedischen Opferdienstes, die in den Sûtras des Jaimini ihre klassische Formulierung fand. Mit H. Jacobi[14] ist anzunehmen, daß diese älteste Darstellung eines philosophischen Systems in Sûtraform derselben Periode entstammt, in welcher derartige Spekulationen über das Wesen des Wortes die Grammatiker aufs lebhafteste beschäftigten. Dafür spricht ferner die Tatsache, daß die Mîmânsâ „auch in formaler Beziehung ein näheres Verhältnis zur Grammatik hat als irgendein anderer Zweig der älteren Literatur, da nur in jenen beiden Disziplinen die strenge Beweisführung mit Gründen pro und contra zur Festsetzung der Lehrsätze als Methode der Darstellung zur Ausbildung und steten Anwendung gelangt ist". Es ist deshalb anzunehmen, daß die Mîmânsâ-Sûtras in der zweiten Hälfte dieses Zeitalters entstanden sind.

Bei den Grammatikern findet sich weiterhin noch eine wichtige Erkenntnis, die für die Weiterentwicklung von richtungweisender Bedeutung war: Patanjali klassifiziert die Worte als Nomina, Adjektiva und Verba und bahnt damit eine ontologische Unterscheidung von Dingen. Eigenschaften und Handlungen an, welche der älteren Zeit noch fremd war. Damit waren die Voraussetzungen für die Aufstellung einer Kategorienlehre gegeben. Eine solche ist von dem Vaisheshika durchgeführt worden, einem System, das selbst wenn es noch zu Ende dieses Zeitalters entstanden ist, jedenfalls erst im folgenden seine Wirkung entfaltete und deshalb erst im nächsten Abschnitt zu behandeln ist.

3. Das Zeitalter des aufsteigenden Großen Fahrzeugs (1 bis ca. 250 n. Chr.)

In den Jahrhunderten um die Zeitwende vollzog sich innerhalb des Buddhismus eine tiefgreifende Wandlung, die nicht nur für die Geistesgeschichte Indiens, sondern auch des ganzen Fernen Ostens eine weittragende Bedeutung gewinnen sollte. War der Buddhismus bisher eine Heilslehre gewesen, welche den einzelnen ganz auf sich gestellt und ihm als letztes Ziel seines Strebens das durch eigene Selbstvervollkommnung erreichbare schließliche Eingehen ins Nirvâna verheißen hatte, so wurde er jetzt allmählich, aber in ständig wachsendem Umfange zu einer Religion, welche jeden ihrer Bekenner zu einem Bodhisattva, einem Anwärter der Buddhaschaft, zu einem künftigen Welterleuchter, machen wollte und ihm hierzu die Hilfe überirdischer Heiliger in Aussicht stellte. An die Stelle der Vorstellung von den wenigen Buddhas, die im Nirvâna für immer erloschen, in das Weltgeschehen nicht mehr eingreifen, trat der Glaube an eine unermeßliche Zahl von ihnen, welche in himmlischen Sphären thronend den im Sansâra umherirrenden Lebewesen ihre gnadenvolle Hilfe auf dem Wege zur Erlösung zuteil werden lassen. Diese neue Richtung, die ein „großes Fahrzeug" (mahâyâna) zum Heil sein wollte, verdrängte zwar nicht die früheren Schulen, die sie jetzt absprechend als das „kleine" (d. h. geringe) Fahrzeug (hînâyâna) charakterisierte, aber sie überflügelte sie bald, weil ihre universalistischen Tendenzen und ihr Entgegenkommen an die Bedürfnisse des menschlichen Herzens einen begeisterten Widerhall fanden zu einer Zeit, die in der „bhakti" gegen ein höchstes gutes Wesen und in dem selbstlosen Tun zum Wohle der Mitmenschen ein neues Ideal aufgestellt hatte. Es ist klar, daß die religiösen Prinzipien des Mahâyâna mit den Lehren des alten Buddhismus von der Vielheit der in funktioneller Ab-

hängigkeit voneinander entstehenden Daseinsfaktoren der empirischen Welt sehr wohl vereinbar waren. Aber diese Philosophie, welche zwar lehrte, daß Individuen kein wahres Sein besitzen, den vielen Dharmas aber eine objektive Realität zuschrieb, genügte nicht mehr dem Wissensdurst einer Zeit, die von der All-Einheitslehre der Upanishaden und des Epos tiefe Eindrücke empfangen hatte. So ging denn die Spekulation des Mahâyâna entschlossen vom Pluralismus zum Monismus über, freilich zu einem Monismus eigener Art, der gerade in schärfste Opposition trat zu der realistischen Theorie vom Brahma als der geistigen Ursubstanz, aus der sich alles entwickelt hat. Denn die Lehre spricht allen Dharmas, da sie sich gegenseitig bedingen, jede wahre Realität ab, das „Absolute", d. h. das, was losgelöst von allen vergänglichen Erscheinungen übrigbleibt, ist deshalb ein unsubstantielles „Leeres", das sich nur negativ bestimmen läßt, weil jeder Versuch, es in Worte zu fassen, nur bei etwas Begrenztem und Relativem haltmachen müßte. Die buddhistische Weltdeutung und Heilslehre hat, vom Standpunkt dieser Erkenntnis aus gesehen, nur den Wert einer behelfsmäßigen Verhüllungswahrheit, die zum vollkommenen Wissen vom Shûnya hinführt. Damit ist mit voller Deutlichkeit das Prinzip der zweistufigen Wahrheit aufgestellt worden, das in der Folgezeit in der indischen Philosophie so hohe Bedeutung erlangte. Die hier skizzierten Gedankengänge tauchen zuerst in den Sûtras von der „Vollkommenheit der Erkenntnis" auf und finden dann in der sog. „Mittleren Lehre" des Nâgârjuna (2. Jahrhundert n. Chr.) ihre systematische Ausbildung.

Während so innerhalb des Buddhismus eine Philosophie entstand, die völlig neue Bahnen einschlug, waren auch die Vertreter des Hînayâna nicht müßig, ihre Systeme weiter auszubauen und teils in gelehrten Kommentaren, teils in zusammenfassenden Werken festzulegen. Den Fortschritt des Denkens kennzeichnet

die vor allem bei den Sautrântikas hervortretende Tendenz, die alte dingliche Auffassung der Dharmas wenigstens teilweise zu überwinden, indem eine Reihe von ihnen für bloße Ausfallwerte erklärt wurden.

Eine bedeutsame Förderung soll der Buddhismus namentlich an dem Hofe des Kushana-Kaisers Kanishka (2. Jahrhundert) gefunden haben, der in Peshâvar an der heutigen afghanischen Grenze residierte.

Gegen die Buddhisten kämpften die Vertreter der vedischen Orthodoxie mit großem Scharfsinn, wie die nur in Zitaten bekannten Ausführungen eines alten Kommentators der Mîmânsâ-Sûtras beweisen.

Die bedeutsamste Neuerung innerhalb der brahmanischen Philosophie dieses Zeitalters besteht darin, daß zwei neue Systeme mit ihren Sûtras hervortreten: das Vaisheshika des Kanâda und der Nyâya des Gotama. Das erstere ist vor allem eine Naturphilosophie auf atomistischer Grundlage, das letztere beschäftigt sich vorzugsweise mit Logik, steht aber dadurch, daß es die Lehren des Vaisheshika anerkennt und in sich aufgenommen hat, von jeher zu diesem in enger Verbindung. Das Vaisheshika unterscheidet sich von allen bisherigen Systemen darin, daß es Substanzen, Qualitäten und Bewegungen (Aktivitäten) als durchaus verschiedenen ontologischen Kategorien zugehörend betrachtet und innerhalb jeder dieser Gruppen die Gesamtheit alles Erfahrbaren auf eine geringe Anzahl von Realitäten zurückführt, welche in diese Klassen eingeordnet werden. Die Beziehungen, in welchen die Realitäten zueinander stehen können, werden unter drei weitere Kategorien: Gemeinsamkeit (Allgemeinbegriff), Besonderheit und Inhärenz begriffen, die selbst nicht etwa als bloße Abstraktionen gelten, sondern auch als objektiv real anerkannt werden. Damit war ein Pluralismus aufgestellt, der von dem vedischen wie dem buddhistischen gleicherweise verschieden, das Weltgeschehen aus einer Vielheit von nicht mehr redu-

zierbaren Realitäten zu erklären sucht, die nicht auf einen letzten allumfassenden Urgrund zurückgehen. Sowohl die Kategorienlehre wie die naturwissenschaftlichen Anschauungen des Vaisheshika haben die Entwicklung des philosophischen Denkens maßgebend beeinflußt. So hat z. B. Kanâda dadurch, daß er die physikalische Natur des Tones lehrte und daraus folgerte, daß er nicht ewig sein könne und daß er dartat, daß die Verbindung zwischen einem Wort und seiner Bedeutung auf Konvention beruhe, wesentlich dazu beigetragen, daß die abstrusen Theorien der Grammatiker und Mîmânsakas außerhalb des Kreises dieser selbst allgemein in Mißkredit gerieten. Die jedem orthodoxen Brahmanen heilige Vorstellung, daß der Veda ewig und übermenschlichen Ursprungs sei, zu deren Begründung diese Theorien dienten, wurde freilich dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen, denn Kanâda lehrt, daß ein übermenschliches Wesen den Veda bei Beginn einer jeden Weltperiode erneut in der gleichen Form verkündet, in welcher er in einem früheren Kalpa bestand.

Der Nyâya legt in seinen Sûtras den Schwerpunkt auf Erkenntnistheorie, Logik und Dialektik; diese erhalten im besonderen Hinblick auf ihre Anwendung bei Redekämpfen eine systematische Darstellung. Obwohl diesem ersten Versuch, die Wege richtigen und falschen Denkens einer theoretischen Betrachtung zu unterziehen, noch mancherlei Unvollkommenheiten anhafteten, ist er an sich doch sehr bemerkenswert und als Ausgangspunkt für die zahlreichen logischen Untersuchungen, welche später auch andere Schulen betrieben, vorbildlich gewesen.

4. Das Zeitalter der Guptas (ca. 250 bis ca. 500 n. Chr.)

Kurz nach 300 n. Chr begründete ein König Candragupta eine Dynastie, die bis um 500 einen großen

Teil Nordindiens beherrschte und auch späterhin noch bestand, wenn auch ihre Macht nur noch gering war. Da alle Könige die Namen von Hindugöttern mit einem angehängten „Gupta“ z. B.: Candragupta („beschützt vom Mondgott“) führen, wird dieses Herrscherhaus als das der Guptas bezeichnet. Die Regierungszeit der Guptas gilt als das goldene Zeitalter Indiens, denn unter diesen hochgebildeten Fürsten erfreute sich nicht nur die Bevölkerung hohen Wohlstandes, sondern auch das geistige Leben entfaltete sich zu seiner höchsten Blüte, gehört doch der größte Dichter Indiens, Kâlidâsa, dieser Epoche an. Auch der Philosophie kam dies zugute, um so mehr da die Guptas, obwohl selbst Hindus, auch den Buddhisten und Jainas ihre Huld zuwandten.

In diese Zeit fällt das Wirken Buddhaghosas, des großen Kommentators der Pâli-Texte und Vasubandhus, eines der größten und vielseitigsten Denker unter den Buddhisten. Vasubandhu verfaßte den „Abhidharma-kosha“, die noch heute in Ostasien und Tibet als maßgebend betrachtete Dogmatik des „Kleinen Fahrzeugs“. In seinen späteren Jahren wurde er Mahâyânist und ein Vorkämpfer der von seinem Bruder Asanga vertretenen „Nur-Bewußtseinslehre“. Es ist dies ein subjektiver Idealismus, der in scharfsinniger Weise die Realität der Außenwelt bestreitet und alle Erfahrungen eines Einzelwesens als Bewußtseinsblitze auffaßt, die sich in ununterbrochener Kette fortsetzen. Dieser „Vijnâna-vâda“ der „Yogâcâra-Schule“ lehrt wie die „Mittlere Lehre“ eine niedere praktische und eine höhere, im Yoga zu verwirklichende monistische Wahrheit, charakterisiert das Absolute aber als eine Ansich-Realität, als das reine einheitliche, nicht differenzierte Geistige.

Neben den Problemen der Metaphysik beschäftigen die buddhistischen Denker jetzt auch in wachsendem Maße solche der Logik. Dignâga, der ein Schüler Vasubandhus gewesen sein soll, wurde im Kampfe mit dem

inzwischen von Vâtsyâyana im Kommentar zu den Nyâya-Sûtras weiter entwickelten Nyâya zum Begründer einer buddhistischen Logik, so daß er als der „Aristoteles der buddhistischen Welt" bezeichnet worden ist.

Nach dem Vorbild der Buddhisten und der Mîmânsakas und des Nyâya-Vaisheshika, welche ihre Anschauungen in kurzen Lehrsätzen und diese ausführlich erläuternden gelehrten Kommentaren präzisiert hatten, gingen auch die anderen Schulen dazu über, ihre Systeme in wissenschaftlicher Form darzustellen. Bei den Jainas geschah dies zuerst durch Umâsvâti in seiner knappen, aber erschöpfenden Dogmatik.

Die in sich verschiedenartigen Lehren der Upanishaden waren im Mahâbhârata, in den Purânas und anderen populären Werken in vielfältiger Weise vermischt, neu gruppiert und weiterentwickelt worden. Es hatte sich so eine Anzahl von Schulen herausgebildet, die jetzt in der Ära der Leitfäden bestrebt sein mußten. ihre Anschauungen systematisch zur Darstellung zu bringen. Dadurch wurden die Unterschiede zwischen den divergierenden Ansichten, die in dem Durch- und Nebeneinander dieser Texte für uns schwer greifbar sind, ins klare Licht gerückt, zugleich aber auch akzentuiert und erweitert. Das führte schließlich dazu, daß neue Systeme entstanden, die sich vom Vedânta selbständig machten und von jetzt an ein Sonderdasein führten.

Das Sânkhya der älteren Zeit war eine Form des Vedânta gewesen: Einzelseelen wie Urnatur waren ihm letzthin nur verschiedene Manifestationen des einen ens realissimum. Jetzt bildete sich ein neues, von uns als „klassisches" bezeichnetes Sânkhya heraus, das den Gegensatz zwischen dem Geistigen, d. h. Bewußten und dem Ungeistigen, d. h. der aktiven Urnatur und ihren Edukten als so tiefgehend ansah, daß es beide nicht mehr aus einem gemeinsamen Urwesen herleitete, sondern einen Dualismus zwischen einer Vielheit von

Geistmonaden und einer Urmaterie (genauer Kraftsubstanz) aufstellte und jede reale Verbindung zwischen den Seelen und der Kraftsubstanz in Abrede stellte. Entsprechend den hochentwickelten abstrakten Gedankenkonstruktionen dieser Zeit wird der Zusammenhang zwischen beiden nur als ein scheinbarer vorgestellt, wie der zwischen dem Mond und dem Wasser, in welchem er sich spiegelt. Da nach diesem neuen Sânkhya das All-eine als die gemeinsame Basis der beiden völlig verschiedenen Komponenten der empirischen Welt in Fortfall kommt, für die Erklärung alles kosmischen Geschehens und der schicksalhaften Vergeltung die Annahme einer immanenten kosmischen und moralischen Ordnung aber völlig ausreicht, verläßt diese Schule den Boden panentheistischer Anschauungen und vertritt gleich den Buddhisten und Jainas einen ethisch-fundierten Atheismus. Die maßgebliche Hauptschrift des „klassischen Sânkhya" ist die „Sânkhya-kârikâ" des Îshvarakrishna, ein Werk, dessen Lehre in der Folgezeit durch zahlreiche Kommentatoren erläutert und weiter ausgebaut worden ist. Der große Erfolg, den die Neubegründung des Sânkhya hatte, spricht sich aufs Deutlichste darin aus, daß man fortan unter „Sânkhya" in erster Linie das „klassische" System verstand und es schließlich als eine alte, angeblich vorbuddhistische Lehre ansah.

Die neue wissenschaftliche Grundlage, die das Sânkhya der Seelenlehre gab, suchten auch die Yoga-Psychologen ihren Zwecken nutzbar zu machen. Das Yoga-Sûtra des Patanjali — wahrscheinlich eine Neuredaktion von Texten der seit langem geübten Meditationspraxis — errichtet deshalb sein Lehrgebäude auf einer Basis, die im wesentlichen der der Kârikâ entspricht. Da der brahmanische Yoga seit langem in der Konzentration über einen höchsten Gott ein wesentliches Mittel zur Gewinnung der Seelenruhe gesehen hatte, konnte auch das „klassische" Yoga-System nicht des

Gottesbegriffs entraten. Für einen Weltschöpfer, Weltregierer und Weltrichter war in einer Lehre, die den Erlösten jede Aktivität abspricht und alle Veränderungen im Kosmos und im Menschenleben auf die unbewußt nach ewigen ihr innewohnenden Gesetzen tätige Ursubstanz zurückführt, kein Raum; Gott konnte daher nur als eine von der Welt verschiedene, ewig-erlöste Seele aufgefaßt werden, welche den Heilsuchenden als Vorbild dient.

Die All-Einheitslehre des Vedânta, wie sie uns in den Upanishaden, im Mahâbhârata, in den Purânas und anderen Werken entgegentritt, scheint auch schon frühzeitig von verschiedenen Meistern eine systematische Zusammenfassung erhalten zu haben, doch sind ihre Schriften nicht auf uns gekommen. Der Grundtext des Vedânta, der der ganzen späteren Zeit als autoritative Richtschnur gilt, das Brahma-Sûtra des Bâdarâyana, ist, soweit sich aus seinen rätselhaften Aphorismen schließen läßt, erst in einer Zeit entstanden oder wenigstens definitiv redigiert worden, als das klassische Sânkhya und die buddhistische „Nur-Bewußtseinslehre" schon existierten, da es diese bekämpft. Es lehrt in Verschmelzung der verschiedenen Theorien der heiligen Schriften eine Entfaltung Gottes zur Welt und eine Erlösung, bei welcher die Individualität der Einzelseelen erhalten bleibt.

5. Das Zeitalter der größten kulturellen Ausbreitung (ca. 500 bis ca. 750 n. Chr.)

Nach dem Niedergang des Gupta-Reiches hat nur noch einmal ein Hindu-Kaiser, Harsha (606—647), einen großen Teil des Gangeskontinents beherrscht, gleichwohl aber hat Indien, wenn es auch in zahlreiche Staaten zerfiel, eine Expansionskraft von größtem Umfange entfaltet. Indische Kolonien bestanden in Hinterindien und Indonesien und schufen dort brahmanische

und buddhistische Bauten, die zu den großartigsten der Welt gehören; nach China zogen zahlreiche indische Missionare, die dort die Lehre des Vollendeten verbreiteten und andererseits kamen von dort viele fromme Pilger nach Indien, um in den buddhistischen Universitäten zu den Füßen berühmter Lehrer zu sitzen. Im damaligen Reich der Mitte hatte das Mahâyâna so feste Wurzel gefaßt, daß es dort eine philosophische Weiterbildung durch chinesische Meister erfuhr. Auf seinem Siegeszug durch den Fernen Osten fand es schließlich noch 552 in Japan, um 650 in Tibet ein neues Herrschaftsgebiet.

Die Philosophie setzte auch in dieser Periode ihren Höhenflug fort. Unter den Buddhisten dieser Zeit führte der Südinder Dharmakîrti die logischen Untersuchungen Dignâgas weiter und vertrat einen in gewissem Umfange an Kant gemahnenden Kritizismus, indem er unterschied zwischen der reinen sinnlichen Wahrnehmung, die nur das Vorhandensein von einem Seienden anzeigt, und den Konstruktionen des Denkens, die aus diesem realen Gegebenen subjektive Vorstellungen macht.

Auch unter den Jainas trat eine Reihe von bedeutenden Autoren auf, welche die metaphysischen Lehren ihrer Religion in der Form von systematischen Lehrbüchern darlegten und logische Probleme behandelten.

Es ist ein bemerkenswertes Zeichen für die Erstarkung der brahmanischen Orthodoxie in dieser Periode, daß auch die Philosophie des vedischen Werkdienstes, die Mîmânsâ, durch Anpassung an die Ergebnisse des Denkens ihrer Zeit und in ständiger Auseinandersetzung mit diesen eine Neuformulierung ihrer Lehren vornahm. Prabhâkara (7. Jahrhundert) begründete eine Mîmânsâ-Schule, welche die Kategorien-Lehre des Nyâya-Vaisheshika in abgewandelter Form übernahm und auch der Idee der Erlösung einen Platz im System anwies.

Die anderen orthodoxen Systeme bildeten das überkommene Gedankengut durch Kommentare weiter aus, während eine reiche populäre Literatur in Sanskrit und südindischen, dravidischen Sprachen sich um die Verbreitung des Vedânta und die Pflege der Anschauungen vishnuitischer und shivaitischer Schulen bemühte.

Ihr bestimmendes Gepräge erhielt das Geistesleben dieser Periode aber durch das Aufkommen des Tantrismus und Shaktismus. Der Tantrismus ist eine Geheimwissenschaft des Rituals, welche mit Hilfe besonderer Zeremonien und sakraler Akte vor allem durch Verwendung von mystischen Silben, Worten und Sprüchen (Mantra) zauberische Wirkungen erzielen und einen Kontakt mit dem Transzendenten gewinnen will; er stellt also gewissermaßen eine Erneuerung der magischen Weltanschauung der Brâhmana-Zeit auf einer höheren Ebene dar. Der Shaktismus ist eine Lehre, welche als Göttinnen vorgestellten Kräften (shakti) eine hervorragende Rolle im Welt- und Heilsgeschehen anweist. Es handelt sich bei dem letzteren offenbar um eine uralte Anschauung, die von jeher bei der vorarischen Bevölkerung verbreitet war, die aber jetzt im Zuge der in den führenden geistigen Kreisen sich vollziehenden rassischen Vermischung und sozialen Umschichtung auch in den gelehrten Sphären der Gesellschaft Bedeutung gewann. Beide Bewegungen haben sich nach und nach in verschiedenem Umfange innerhalb der verschiedensten Bezirke des geistigen Lebens fühlbar gemacht, ihren stärksten Einfluß haben sie auf den Shivaismus, auf den Vishnuismus und auf den Mahâyâna-Buddhismus ausgeübt. Ihre Bestrebungen fanden einen Niederschlag in einer großen Zahl von Schriften, für welche ein übernatürlicher Ursprung in Anspruch genommen wurde (Âgamas, Sanhitâs, Tantras) und einer ihrer Erklärung gewidmeten Literatur, die zur Grundlage wurde für eine Reihe von schulmäßig durchgebildeten und dargestellten Systemen,

welche die Philosophie der folgenden Jahrhunderte entscheidend beeinflußten.

6. Das Zeitalter der brahmanischen Gegenreformation (ca. 750 bis ca. 1000 n. Chr.)

Ungeachtet der großen Ausbreitung, die der Buddhismus in Hinter- und Inselindien, sowie in den Reichen des Fernen Ostens gewonnen, und ungeachtet der hohen geistigen Leistungen, die er noch in Indien selbst in den ersten Jahrhunderten der zweiten Hälfte des sich zu Ende neigenden ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung vollbracht hatte, befand er sich auf dem Gangeskontinent bereits in einem Zustande des Rückgangs. Die großen Massen wie die geistigen Führer Indiens wandten sich mehr und mehr von ihm ab, obwohl er durch die tantrischen und shaktistischen Lehren des „Diamant-Fahrzeugs" den Bedürfnissen des Zeitgeists weitgehend entgegenzukommen suchte. Der Glaube an einen persönlichen ewigen Weltenherrn, der seit der Zeit der Upanishaden und der Gîtâ einen Teil der Philosophen so mächtig angezogen hatte, von den Vertretern der Mîmânsâ, des klassischen Sânkhya, des Jainismus und Buddhismus aber aufs heftigste bekämpft worden war, wurde mehr und mehr zur vorherrschenden Überzeugung der Mehrzahl derer, die die alten metaphysischen Systeme auslegten oder neue aufstellten. Diese theistische Tendenz des Zeitalters zeigt sich gleicherweise in der Ausbildung, welche die Gottesidee im Nyâya-Vaisheshika und im klassischen Yoga jetzt erfuhr, wie darin, daß auch die neu aufkommenden idealistischen Systeme der Brahmanen ihr im Gegensatz zu denen ihrer buddhistischen Vorbilder Raum gewährten.

Gleich der Mîmânsâ, dem Sânkhya, dem Yoga, dem Nyâya und Vaisheshika hatte auch der Vedânta bisher

auf dem Standpunkt eines erkenntnistheoretischen Realismus gestanden. Er hatte sich freilich, im Gegensatz zu ihnen, idealistischen Gedankengängen insofern genähert, als er gelehrt hatte, daß die Welt im Vergleich zum all-einen Weltenherrn nur eine Realität geringeren Wertes besitze und daß die Zauberkraft (mâyâ) Gottes die reale Umformung eines Teiles Gottes zur Welt hervorbringe und den von Nichtwissen verblendeten Menschen daran hindere, sich seiner Wesenseinheit mit Gott bewußt zu werden. Tief beeindruckt von der „Mittleren Lehre" der Buddhisten, welche der vergänglichen Wandelwelt jede wahre Realität absprach, und von der Theorie der Vijnânavâdins, welche dem reinen Bewußtsein allein wahres Sein zuerkennt, interpretierten jetzt Vedânta-Philosophen die Lehre vom all-einen Âtman in dem Sinne, daß er die einzige unveränderliche Realität ist, während alle Vielheit nur einen ihm fälschlich aufgebürdeten Schein darstellt. Die Autorität des Veda, der Glaube an einen Weltenherrn, an wandernde Seelen, an eine Urmaterie, die rituellen und sozialen Vorschriften der Brahmanen bleiben dessenungeachtet in Kraft, sie haben ihre Gültigkeit als eine „niedere Wahrheit", die zu der höheren Erkenntnis des akosmistischen Brahma hinführt und verlieren erst dann ihre Bedeutung, wenn diese erreicht worden ist. Der erste Meister, der einen derartig umgestalteten Vedânta in knapper Form darlegte, war Gaudapâda; der Schüler von dessen Schüler Govinda, der große Shankara (angeblich 788—820) suchte diesen neuen Vedânta als schriftgemäß zu erweisen in seinem Kommentar zu den Brahma-Sûtren und zahlreichen anderen Schriften. Shankara wurde dadurch zum Begründer einer Vedânta-Schule, welche bis heute das indische Denken aufs stärkste beeinflußt hat.

Gaudapâda und Shankara waren nicht die einzigen Philosophen, welche die Ergebnisse der buddhistischen

Erkenntnistheorie für die Metaphysik des Hindutums nutzbar zu machen suchten. In Kashmir stiftete Vasugupta (9. Jahrhundert) ein shivaitisches System (die sog. „Wiedererkennungslehre"), welches den Weltprozeß als die Objektivation der Gedanken des all-einen Absoluten, des Gottes Shiva auffaßt. In etwa derselben Zeit entstand auch das große 24 000 Strophen umfassende „Yoga-vâsishta", das Werk eines unbekannten Autors (bezw. einer Mehrzahl von Autoren), in welchem das illusorische Weltgeschehen als eine im Absoluten entstandene Bewegung erklärt wird[14a].

Die lange Reihe der Denker von hohem Rang, welche die klassische Periode hervorgebracht hat, beschließt ein merkwürdiger Mann, dessen Werke bis heute ihre Bedeutung bewahrt haben, von dessen Persönlichkeit wir aber nichts näheres wissen: der Brahmane Vâcaspatimishra aus Mithilâ (heute Tirhut) zu Ende des 9. Jahrhunderts. Dieser hat die Hauptwerke des Nyâya, des Sânkhya, des Yoga, der Mîmânsâ und des Vedânta (Shankaras) gleicherweise kommentiert, und zwar in solcher Weise, daß dadurch jedes System eine wesentliche Klärung und Weiterbildung erfuhr. In der eigenartigen Stellungnahme gegenüber der Vielheit der philosophischen Lehren, die in diesem Verhalten zum Ausdruck kommt, spricht sich die Erkenntnis aus, daß alle Lehrgebäude nur gleichsam gleichberechtigte Hilfskonstruktionen sind, die Denker von verschiedener Kapazität errichteten, um einen ihrer Fassungskraft angemessenen Überblick über die empirische Wirklichkeit gewinnen und sich über sie erheben zu können.

III. Die nachklassische oder hinduistische Periode

1. Das Zeitalter der sektarischen Scholastik (ca. 1000 bis ca. 1200 n. Chr.)

Mit der Jahrtausendwende beginnt eine neue Epoche in der Geschichte Indiens. Bisher hatte die indo-arische Kultur in ihrer erstaunlichen Lebenskraft nicht nur vermocht, die verschiedensten, ihr ursprünglich fremden Elemente in sich aufzunehmen und die mannigfaltigsten Völker sich zu unterwerfen, sondern sie hatte auch jenseits der den Gangeskontinent umschließenden Gebirge und Meere eine ungemein fruchtbringende Wirksamkeit entfalten können. Hierin trat jetzt ein völliger Wandel ein. Mit dem Rückgang des Buddhismus in seinem Heimatlande kam der lebendige Kontakt, den indische Missionare und chinesische Pilger zwischen Indien und dem Fernen Osten aufrechterhalten hatten, in Fortfall, und allmählich lösten sich auch die Verbindungen mit den Hindu-Kolonien in Hinterindien und Indonesien. Der Gedanke an eine Expansion schwand mehr und mehr, so daß schließlich sogar das Überschreiten des „schwarzen Wassers" des Ozeans als sündhaftes Tun galt. Die alte Kultur war aber nicht einmal in der Lage, auf die Dauer ihren Bestand in ihrem eigenen Bereich aufrechtzuerhalten. Die neuerstandene Glaubensmacht des Islâm drang zuerst in einzelnen Vorstößen in die Gebiete des Nordens ein, um dann in immer breiterem Ausmaß schließlich den ganzen Kontinent zu überfluten und einen großen Teil seiner Bewohner seinen religiösen und staatlichen Ordnungen untertan zu machen. Wenn dieser jahrhundertelang währende Prozeß auch nicht zu einer geistigen Alleinherrschaft der Lehren Mohammeds geführt hat, so hat er doch die Reichweite der einheimischen kul-

turellen und religiösen Ideen wesentlich eingeengt und ihnen dadurch viele Möglichkeiten der Entfaltung genommen. Das Nachlassen der produktiven Kraft, das in diesem Unvermögen, sich gegenüber diesen fremden politischen und geistigen Invasionen zu behaupten, in die Erscheinung tritt, mußte sich zwangsläufig auch auf dem Gebiet der Philosophie fühlbar machen. Je weiter die Zeit fortschreitet, in um so höherem Maße läßt sich ein Rückgang der Qualität beobachten. Trotz mancher guten Leistung im einzelnen kann die Philosophie der nachklassischen Zeit den Vergleich mit derjenigen der vorhergehenden Blüteperiode nicht entfernt aushalten. Denn mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit wird zwar das Gedankengut, das die ganze vorhergehende Entwicklung zutage gefördert hatte, zustimmend oder ablehnend verarbeitet, aber das Ausmaß an neuen und wirklich originellen Ideen ist nur gering. So ist es denn schließlich dazu gekommen, daß seit dem 17. Jahrhundert die eigentliche philosophische Produktion fast versiegte und das metaphysische Denken, soweit es nicht außerindische Vorstellungen aufgriff, an einem unfruchtbaren Scholastizismus oder einem unselbständigen Eklektizismus sein Genüge fand.

Die Philosophie der nachklassischen Periode unterscheidet sich von der der klassischen aber nicht nur im Hinblick auf ihre geringere geistige Tiefe und Originalität, sondern auch hinsichtlich ihres Inhalts. Zwischen 500 v. bis rund 1000 n. Chr. hatten drei große Religionen miteinander um den Vorrang gestritten und innerhalb des Brahmanismus hatten gottgläubige und gottleugnende Systeme gleichberechtigt nebeneinander gestanden. Jetzt ändert sich das Bild in grundsätzlicher Weise. Der Niedergang des Buddhismus und sein schließliches Erlöschen befreite die brahmanische Spekulation von diesem ihrem bedeutendsten Gegner, aber auch der Jainismus schied bald aus der eigentlichen philosophischen Diskussion aus, da er keine neuen Ideen

erzeugte und sich durch Einkapselung in seine Traditionen der Einflußnahme auf die weitere Entwicklung entzog. So war jetzt der Brahmanismus oder wie man diese seine Phase besser zu bezeichnen pflegt, der Hinduismus, der einzige Träger indischen Geistes geworden. Damit aber war ein wesentliches Moment aller Bewegung im geistigen Leben, der Kampf von einander diametral entgegengesetzten Meinungen ausgeschaltet. Die so erreichte Einheit mußte sich in einer Verstärkung des Einflusses der Brahmanen und ihrer sozialen Anschauungen und Ansprüche auswirken. Dies tritt nicht nur in der Verschärfung des Kastenwesens zutage, sondern auch darin, daß jetzt die verschiedenen Sekten der Vishnu- und Shiva-Anhänger bestrebt waren, ihre Orthodoxie durch Kommentare zu den von den Brahmanen anerkannten heiligen Texten zu erweisen.

Das erste Vierteljahrhundert der neuen Periode steht deutlich im Zeichen des Übergangs. Die alten Kräfte sind noch vorhanden, die neuen beginnen ihre Wirksamkeit zu entfalten.

Zwar hatte schon Sultan Mahmud von Ghaznî (998 bis 1030) mehrere Beutezüge nach Indien unternommen und das Panjâb seinem Reiche einverleibt, zu einer dauernden Mohammedaner-Herrschaft über den größten Teil Nordindiens kam es aber erst unter Mohammed Ghorî (1175—1206), seitdem dieser 1193 Delhi, Kanauj und Benares in seine Gewalt gebracht und seine Feldherrn auch Bihâr und Bengalen erobert hatten. So konnte das kulturelle Leben der Buddhisten, Jainas und Hindus auf dem größten Teil des Kontinents noch fast zwei Jahrhunderte lang seinen Fortgang nehmen, ohne durch die islâmische Religion und Zivilisation wesentlich behindert oder beeinflußt zu werden. Die inzwischen unter den drei Glaubensformen eingetretenen Kraftverschiebungen treten aber in der philosophischen Produktion deutlich hervor.

Der Buddhismus hatte im größten Teil der Ganges-

halbinsel seine Bedeutung eingebüßt; an manchen Orten des Südens und Nordens bestanden zwar noch buddhistische Klöster, eine kompakte Anhängerschaft besaß er nur noch in Bihâr. Hier war die vom König Dharmapâla am Ende des 8. Jahrhunderts gegründete Universität Vikramashilâ ein berühmter Sitz buddhistischer Gelehrsamkeit, an welchem die Logik und Metaphysik des Mahâyâna und die Lehren des Diamant-Fahrzeugs gepflegt wurden; aber auch an anderen Orten bestanden gelehrte Schulen und Institutionen. Die Eroberung Bihârs durch Mohammed Khilji, Sohn des Bakhtyâr, beraubte die Lehre des Vollendeten auch dieses seines letzten Stützpunktes; die geistigen Führer der Gemeinden, die dem Blutbad entronnen waren, wanderten nach Tibet, Nepâl oder anderen Teilen Indiens aus und die herrenlos gewordene Laienschaft, soweit sie sich nicht zum Islâm bekehrte, ging im Laufe der Zeit im Hindutum unter.

Der Jainismus stand in dieser Periode im Westen und Süden Indiens noch in hoher Blüte, wenn er auch vor den shivaitischen und vishnuitischen Sektenbewegungen schon mancherorts das Feld räumen mußte. Er brachte auch noch eine große Zahl von bedeutenden Schriftstellern hervor, die seine heiligen Schriften kommentierten und seine Lehren im Sanskrit, Prâkrit oder in Volksprachen darstellten. So gehört der berühmte Hemacandra (1089—1172) diesem Zeitalter an, der den Shvetâmbaras als der größte Exponent ihrer Lehre gilt und auf die Staatsverwaltung des Königs Kumârapala von Gujarât einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben soll.

Die sechs brahmanischen Systeme (darshana) haben, am Maßstab der uns erhaltenen Literatur gemessen, in diesem Zeitalter in sehr verschiedenem Grade die Philosophen beschäftigt. Während die Mîmânsâ, das Sânkhya und der Yoga in der traditionellen Weise weiter gepflegt wurden, war der Nyâya der Gegenstand einer

bedeutenden und mannigfaltigen Aktivität. Erstens nämlich wurde damals seine Verschmelzung mit dem Vaisheshika zu einem einheitlichen metaphysischen System durch Werke wie Shivâdityas „Saptapadârthî“ vollzogen. Und zweitens begründete Gangesha am Ende des 12. Jahrhunderts in Navadvîpa (Bengalen) die Schule des „neuen Nyâya“ (navanyâya), die sich in scharfsinniger, aber spitzfindiger scholastischer Weise mit der Untersuchung der Erkenntnismittel und den Problemen der Logik beschäftigte.

Das führende System war in dieser Zeit aber unzweifelhaft der „zweiheitlose“ (advaita) Vedânta des Shankara. Seit den Tagen des Meisters hatten seine zahlreichen Schüler und Nachfolger seine Werke erläutert und dadurch seine Anschauungen in der verschiedensten Weise weitergebildet. Über einzelne Punkte seiner Lehren waren verschiedene Auffassungen entstanden und dieser eine Zweig der indischen Philosophie hatte sich so zu einem gewaltigen Baum entwickelt. Die beherrschende Stellung, deren sich Shankaras Vedânta im Kreis der philosophischen Lehrgebäude jetzt erfreute. ist an sich nicht verwunderlich, hat doch der Vedânta seit der Upanishadenzeit stets für viele Hindus eine faszinierende Anziehungskraft besessen. Was aber Shankaras Lehre ihre besondere Bedeutung verlieh, war der Umstand, daß hier eine All-Einheitslehre nicht nur aufgestellt und aus den heiligen Schriften dargetan, sondern auch mit dem ganzen Rüstzeug einer hochentwickelten Erkenntnistheorie, Logik und Dialektik bewiesen wurde. Dieses Faktum erklärt es, weshalb diese Lehre jetzt in den philosophischen Diskussionen eine so gewichtige Rolle spielt, während der Vedânta vor Shankara in den Schriften der Naiyâyikas, Buddhisten und Jainas, die sich ausführlich mit den verschiedensten brahmanischen Systemen auseinandersetzten, wenig Berücksichtigung fand[15]. Zu diesem Moment tritt natürlich noch das andere hinzu, daß die Zeit jetzt von

dem Problem des Wesens Gottes besonders bewegt wurde und deshalb für sie Fragen in den Mittelpunkt aller Erörterungen gerückt worden waren, die vorher in dieser Form noch nicht so intensiv behandelt wurden.

Gegen Shankaras akosmistischen Vedânta erhob sich nun bald immer heftiger eine Opposition bei den Kreisen, die dem überlieferten Vedânta anhingen und sich nicht entschließen konnten, die Lehre von der zweistufigen Wahrheit anzuerkennen. Es genügte ihnen nicht, daß Shankara die Vielheit der Einzelseelen und die Verehrung des Vishnu oder Shiva als des ewigen Weltenherrn vom Standpunkt der niederen Erkenntnis gelten ließ, um sie dann in höherem Sinne als illusorisch zu erklären. Diese Denker hielten vielmehr daran fest, daß das Brahma sich zur Welt entfaltet hat und daß die Geistmonaden auch im Zustand der Erlösung ein individuelles Sondersein behalten. Derartige philosophische Erwägungen gewannen nun aber in hohem Maße an Durchschlagskraft durch ein Moment, das aus ganz anderen Sphären kam. Wir hatten S. 73 gesehen, daß der Glaube an einen ewigen persönlichen Gott als den Schöpfer und Regierer der Welt seit der Mitte des 1. Jahrtausends immer mehr Anhänger gefunden hatte, und folgerichtigerweise hatten die Sekten, welche Vishnu oder Shiva als den Ishvara verehrten, starken Zustrom erhalten. Diesen Sektierern erschien begreiflicherweise eine Theorie, welche den von ihnen als den alleinigen Herrn des Universums betrachteten Gott (z. B. Vishnu) anderen Göttern (z. B. Shiva oder Skanda) gleichstellte, die sie nur als Diener ihres Îshvara betrachteten, als eine Verletzung ihrer heiligsten Gefühle. Sie konnten und wollten sich nicht damit begnügen, daß ihr Gott gleich allen anderen nur ein im höchsten Sinne unwirklicher Reflex des neutralen transzendenten unpersönlichen Absoluten sei, sondern hatten ein Interesse daran, daß ihr Gott, so wie ihn ihr heiliger Mythus verherrlichte, als der wahre Gebieter des Alls anerkannt

und erwiesen würde. Der Kampf gegen den von Shankara und den Seinen vertretenen religiösen Relativismus nötigte sie ihrerseits dazu, sich die philosophischen Waffen zu schmieden, mit denen allein sie dem Gegner erfolgreich entgegentreten konnten. Die wissenschaftliche Fundierung, welche die verschiedenen bestehenden Sekten ihren Systemen gaben, und das Aufkommen neuer Schulen, welche bestimmte philosophische Anschauungen propagierten und mit dem Glauben an Vishnu oder Shiva zu einem Ganzen verbanden, ist also in gewissem Umfange eine indirekte Auswirkung der für die Erneuerung des Hindutums so unendlich fruchtbaren Tätigkeit Shankaras.

Es konnte aber nicht genügen, der Lehre Shankaras eine andere entgegenzustellen, welche bestimmte theologische oder metaphysische Theorien auf Grund von Tatsachen der Erfahrung, durch Schlußfolgerungen oder unter Hinweis auf nicht allgemein anerkannte Schriften sektarischer Herkunft wie Purânas, Âgamas usw. zu erweisen suchte; wirklich überzeugend war für den traditionsgebundenen Brahmanen eine Lehre nur dann, wenn sie sich auf die Texte berief, welche der Vedânta als die unverrückbare Richtschnur aller religiösen Wahrheit ansah. Râmânuja (ca. 1050—1137) scheint der erste gewesen zu sein, der den Kommentaren Shankaras zu den Brahma-Sûtren und zur Gîtâ eigene Kommentare entgegenstellte, welche einen realistischen und vishnuitischen Vedânta lehren. Sein Unternehmen wurde vorbildlich für die Theologen anderer Sekten und es entstand so eine umfassende sektarische Scholastik, die in der Exegese der Upanishaden, der Gîtâ und der Brahma-Sûtren die Krönung ihrer literarischen Betätigung sah, die außerdem in zahlreichen Traktaten, Streitschriften, Kommentaren und Superkommentaren ihren Niederschlag fand.

2. *Das Zeitalter der islâmischen Vorherrschaft (1206—1526 n. Chr.)*

Im Jahre 1206 machte sich Kutb-ud-dîn Aibak, der Statthalter Mohammed Ghorîs, nach dem Tode seines Herrn zum unabhängigen Sultan von Delhi und eröffnete damit die lange Reihe der mohammedanischen Herrscher, die in der altberühmten indischen Königsstadt residierten. In der Folgezeit entstanden in den verschiedensten Gebieten des Gangeskontinents islâmische Staaten, die zeitweise die Oberhoheit Delhis anerkannten, ein großer mohammedanischer Einheitsstaat kam aber in dieser Periode noch nicht zustande. Daneben existierte eine große Zahl von Hindu-Reichen, so daß trotz des sich durch Einwanderung von Mohammedanern ständig verstärkenden Druckes das Hindutum in vielen Landschaften selbständig war und sein kulturelles Leben ungehindert weiterpflegen konnte. Ein Hauptstützpunkt des Brahmanismus war namentlich das große Reich von Vijayanagara, das, 1336 gegründet, bis zur Vernichtung seiner Hauptstadt durch die verbündeten Sultane des Dekhans im Jahre 1565 den Angriffen der Muslims eine Schranke setzte. Die Könige förderten die Sanskrit-Dichtung und die aufblühende Literatur der einheimischen dravidischen Sprachen, vor allem des Telugu. Sâyana, der große Kommentator des Veda (gestorben 1387) war Minister des Königs Harihara II., sein Bruder Mâdhava war Abt des von Shankara gegründeten berühmten Klosters von Shringeri und Verfasser zahlreicher Vedânta-Werke.

Unter den philosophischen Systemen nahm dasjenige Shankaras weiterhin die Vorrangstellung ein, doch entstanden auch in dieser Periode eine Reihe von vishnuitischen und shivaitischen Vedânta-Schulen, welche neben der schon besprochenen Râmânujas und Sekten verschiedenster Art um eine adäquate Deutung des Verhältnisses von Gott, Welt und Seele bemüht waren.

Unter den anderen orthodoxen „Darshanas“ fand namentlich der „neue“ Nyâya eine weitere Ausbildung.

Charakteristisch für dieses Zeitalter ist es, daß sich an seinem Ende das naturgemäß seit jeher sehr gespannte Verhältnis zwischen den Hindus und den mohammedanischen Eroberern so weit gebessert hatte, daß sich unter den Anhängern beider Religionen nicht nur vielerorts ein erträglicher „modus vivendi“ herausbildete, sondern auch das Bedürfnis aufkam, die beiden Glaubensformen miteinander zu vergleichen und als verschiedene Formen eines mystischen Monotheismus zu verstehen. Der Hauptvertreter einer derartigen auf Verschmelzung beider Religionen zu einer höheren Einheit gerichteten Bewegung war der Weber Kabîr (1440 bis 1518), der in seinen in volkstümlichem Hindî abgefaßten Strophen die Ideen vishnuitischer Popularphilosophie mit sûfischen Lehren verband. Ein jüngerer Zeitgenosse von ihm war Nânak (1469—1538), der Begründer der Sekte der Sikhs, die bis heute im Panjâb in Blüte steht.

3. *Das Zeitalter der Großmogulen (1526—1761 n. Chr.)*

1526 rückte Baber, König von Kabul, mit einem Heere von nur 12 000 Mann in Nordindien ein, besiegte den Sultan von Delhi und begründete eine Dynastie, die bis 1857 formell den Thron von Hindostan innehatte, wenn sie auch nur bis etwa 1761 die tatsächliche Herrschaft ausübte. Den großen Herrschern dieses Hauses gelang es nach und nach fast ganz Indien unter ihrem Zepter zu vereinigen, so daß das Reich im Jahre 1691, wo ihm auch Tanjore und Trichinopoly Tribut zahlten, auch den größten Teil des Südens der Halbinsel umfaßte. Mit dem Tode Aurangzebs (1707) begann der Staat zu zerfallen und dem großen Mogul, der

zwei Jahrhunderte lang einer der mächtigsten Fürsten dieser Erde gewesen war, verblieb schließlich nur ein Schatten seiner Macht. Zur Glanzzeit der Großmogulen entfaltete sich in Indien die islâmische Kultur zu ihrer höchsten Blüte und schuf unvergängliche Meisterwerke. Die namentlich von Akbar (1556—1605) geförderte Politik religiösen Friedens begünstigte die Versuche, Hindus und Moslems auf der Grundlage eines idolfreien Gottesdienstes zu einigen und ließ neben den schon erwähnten Sekten der Kabîrpanthîs und der Sikhs eine ganze Reihe von anderen Gemeinden entstehen, welche ähnliche Ziele verfolgten. Alle diese Bestrebungen hatten aber gleich denen, die von einzelnen Männern (wie dem hingerichteten Mogulprinzen Dârâshekoh) ausgingen, nur einen begrenzten und kurzfristigen Erfolg, da der immer wieder neu erwachende Fanatismus eine dauernde Überbrückung der Gegensätze unmöglich machte. So hat denn auch die Gedankenwelt des Islâm auf das Hindutum in seiner überwältigenden Mehrheit keinen Einfluß ausgeübt und seine Philosophie ist durch sie nicht in neue Bahnen gelenkt worden, sondern hat die einmal eingeschlagenen Wege unbeirrt weiter verfolgt.

Auch in dieser Zeit behauptete der Vedânta Shankaras sich an der Spitze aller orthodoxen Systeme. Sein letzter großer Vertreter Appayadîkshita (1600) hat in seinem „Siddhântalesha“ eine Übersicht über die vielen auseinandergehenden Lösungen gegeben, welche über die Probleme von Brahma und Mâyâ innerhalb der Schule Shankaras entstanden waren.

Der Kampf der Sekten für den Glauben an Vishnu oder Shiva als den höchsten, ewigen Gott und ihr Versuch, diese ihre Überzeugung aus den heiligen Texten als den wahren Vedânta zu erweisen, setzte sich mit unverminderter Heftigkeit fort. Zu den bestehenden sektarischen Philosophien traten noch neue hinzu; als die letzten bedeutenden Leistungen dieser Art sind die

Werke der bengalischen Anhänger des Heiligen Caitanya zu nennen (der selber nichts Schriftliches hinterlassen hatte). Die folgende Liste gibt eine Übersicht über die wichtigsten Kommentare zu den Brahmasûtren, welche seit dem 11. Jahrhundert geschrieben wurden.

Sekte	Begründer	Kommentar	Standpunkt
1. Shrî-Vaishnava	Râmânuja (1050-1137)	Shrî-bhâshya	vishishtâ-dvaita
2. Mâdhva	Madhva (1199-1278)	Sûtra-bhâshya	dvaita
3. Nimbârka	Nimbârka (13. Jh.)	Vedânta-parijâta-saurabha	dvaitâ-dvaita
4. Vallabhâ-cârya	Vallabha (1479-1531)	Anu-bhâshya	shuddhâ-dvaita
5. Caitanya	Caitanya (1485-1533)	Baladeva's Govinda-bhâshya (ca. 1700)	acintya-bhedâbheda
6. Shaiva	—	Shrîkantha's Shaiva-bhâshya (1150 oder später)	vishishtâ-dvaita
7. Vîrashaiva (Lingâyat)	Basava (12. Jh.)	Shrîpati's Shrîkara-bhâshya (1400 ?)	visheshâ-dvaita

Alle diese Schulen behaupten gegen Shankara die Realität der Welt und lehren, daß die Einzelseele im Zustand der Erlösung ihre Individualität behält. Die Schulen 1—5 betrachten Vishnu, die Schulen 6 und 7 Shiva als den ewigen Weltenherrn und legen deshalb sektarischen Texten, die dies lehren, eine besondere

Autorität bei. Mit Ausnahme von Madhva, für welchen Gott der allmächtige Lenker der von ihm verschiedenen ewigen und selbstexistenten Materie und Seelen ist, lehren alle Schulen, daß alle Geister und alles Ungeistige aus Gott hervorgegangen sind, gleichwohl aber eine gewisse begrenzte Sonderexistenz besitzen. Die Standpunkte, welche die verschiedenen Meister in dieser Hinsicht einnehmen, werden später bei Darstellung ihrer Systeme im einzelnen gewürdigt werden.

Wenn auch die Vedânta-Literatur der orthodoxen „Advaitavâdins“ wie der vishnuitischen und shivaitischen Sekten, die Hauptmasse des philosophischen Schrifttums des Zeitalters darstellt, so haben doch auch die Mîmânsâ, das klassische Sânkhya, der Yoga, das Nyâya-Vaisheshika und die Jaina-Lehre bis zum 17. Jahrhundert hin noch eine nicht unbedeutende Produktion aufzuweisen.

Mehrfach ist der Versuch unternommen worden, die sechs orthodoxen Systeme als Glieder einer einheitlichen, stufenweise fortschreitenden Lehre zu interpretieren. So vertrat Vijnânabhikshu (Mitte des 16. Jahrhunderts) in seinen den Brahma-, Sânkhya- und Yoga-Sûtras gewidmeten Schriften, die folgende Anschauung: Die volle Wahrheit bietet der von den Upanishaden, der Gîtâ und den Brahmasûtren verkündete „ursprüngliche“ Vedânta, der einen persönlichen Gott, eine Vielheit von Seelen und eine reale Materie lehrt. Shankaras Illusionstheorie ist abzulehnen; das Wort „mâyâ“ wird in den heiligen Texten nur als Bezeichnung für die reale Urmaterie gebraucht, weil diese einer dauernden Veränderung unterliegt. Das Nyâya-Vaisheshika lehrt eine niedere Form der Wahrheit, indem es dartut, daß die Seele von dem Körper usw. verschieden, aber aktiv ist, Freude und Schmerz empfindet usw.; diesem den Menschen, die noch am Empirischen haften, angemessene Standpunkt gegenüber stellt das klassische Sânkhya einen wesentlichen Fortschritt dar, weil es zeigt, daß die Seele nur ein ruhiges Bewußtseinslicht ist und daß die ihr zugeschriebenen

Qualitäten ihr tatsächlich nicht zugehören, sondern nur auf Konto der Urnatur zu setzen sind. Um den Erlösungsuchenden dazu zu veranlassen, sich mit aller Kraft in die Erkenntnis der Verschiedenheit von Seele und Materie zu vertiefen, läßt das Sânkhya die Gottesidee ganz beiseite; sein Atheismus ist deshalb nur eine einseitige Übertreibung, die durch die Vedânta-Anschauung von dem einen ewigen Gott, der die Welt periodisch schafft und in sich zurücknimmt, zu ergänzen und zu korrigieren ist.

Die Systeme der nachklassischen Zeit stellen Parallelen zu denen unseres Mittelalters dar, insofern als ihr Hauptanliegen darin besteht, das Wesen Gottes zu begreifen und für Gottes Verhältnis zur Welt und zu den Einzelwesen feste Formeln zu finden. Sie tun dies im Wege der Auslegung heiliger Texte, denn diese und nicht die menschliche Vernunft sind die letzte Instanz, an die sie appellieren. Von der Scholastik des Westens unterscheidet sich die der Inder jedoch in wesentlichen Punkten; keines ihrer Systeme hat jemals eine so allgemeine Anerkennung gefunden wie das des heiligen Thomas von Aquin und anderer Kirchenlehrer, sondern das Vorhandensein anderer Denkrichtungen hat die Machtsphäre auch der einflußreichsten Meinungen stets eingeschränkt; dem Hindutum ist der Gedanke, daß für alle, die ihm angehören, ein und derselbe Glaube verbindlich sein müsse, fremd; bei ihm hat es weder eine allgemein-anerkannte kirchliche Stelle gegeben, welche über die Einheit und Reinheit der Lehre wachte, noch ist eine Uniformität des metaphysischen Denkens je erreicht oder vom Volksbewußtsein erstrebt worden. Der Offenbarungsglaube der Inder ist von demjenigen der Christen insofern auch wesentlich verschieden, als die heiligen Schriften, auf die sie sich beziehen, im Gegensatz zur Bibel so umfangreich sind und so viele gegensätzliche Anschauungen enthalten, daß der Auslegung stets ein weiter Spielraum blieb. Es wäre deshalb eine

unzutreffende Übertreibung, wollte man die Bedeutung, welche die Berufung auf die Offenbarung für die Systeme der nachklassischen Zeit hat, so einseitig betonen, daß der Anschein erweckt wird, die Philosophen der früheren Perioden hätten voraussetzungslose Forschung getrieben, die der nachklassischen Zeit hingegen seien nur Theologen gewesen, die ein fertig vorliegendes Dogma nur zusammenfassend darstellen und gegen Angriffe verteidigen wollten. Tatsächlich haben aber auch die Metaphysiker der klassischen Zeit ihre Darlegungen durch Zitate aus der Shruti und Smriti, oder Worte Buddhas und Mahâvîras zu begründen versucht, und die nachklassischen Denker haben oftmals die heiligen Schriften nur dazu benutzt, um ihren eigenen Ideen den nötigen Hintergrund zu geben. Das nicht zu leugnende stärkere Hervortreten des Gedankens, daß eine Offenbarung den Schlüssel für die Erkenntnis der Welt enthalte, ist deshalb nicht als eine völlige Abkehr von früheren Auffassungen, sondern nur als die schärfere Präzisierung und Herausarbeitung von Vorstellungen zu werten, die im Brahmanentum seit langem bestanden haben.

Das Ende der Mogulzeit bezeichnet den vorläufigen Schlußpunkt der bisherigen kontinuierlichen Entwicklung der indischen Philosophie. Denn von jetzt an machten sich langsam, aber unaufhaltsam auch im Gangeslande Einflüsse geltend, die im Abendlande dem mittelalterlichen Denken ein Ende bereitet und eine Umgestaltung der Weltbetrachtung herbeigeführt hatten.

4. Das Einströmen abendländischer Ideen (1757 bis zur Gegenwart)

Als das Mogulreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu zerfallen begann, gelang es der Britischen Ostindischen Kompanie, immer größere Gebiete ihrer Ver-

waltung zu unterstellen und schließlich ganz Indien unmittelbar oder mittelbar ihrer Botmäßigkeit zu unterwerfen. Nach dem Aufstande von 1857 trat die britische Krone an ihre Stelle und am 28. April 1876 nahm die Königin Victoria den Titel einer Kaiserin von Indien an. In den fast zwei Jahrhunderten britischer Herrschaft hat sich auf dem Gangeskontinent durch Übernahme europäischer Wirtschaftsmethoden und technischer Errungenschaften eine starke Umgestaltung vollzogen und die Einführung des Englischen als des Mediums des höheren Unterrichts (1835) und die Begründung englischsprachiger Universitäten (1857) hat abendländischen Ideen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen eine ständig wachsende Verbreitung geschaffen. Wenn der Prozeß der Verwestlichung gleichwohl in Indien weniger fortgeschritten war als in manchen anderen orientalischen Ländern, so hat dies seinen Grund in der Größe des Landes und der konservativen Gesinnung seiner Bewohner, wie in der Politik der britischen Regierung, welche an einem schnellen Fortgang der Modernisierung begreiflicherweise kein Interesse haben konnte. Es erhebt sich nun die Frage, welche Wirkungen der Einfluß des Abendlandes auf die Philosophie der Hindus ausgeübt hat. Die Frage ist nicht mit einem Worte zu beantworten, da wie in ähnlichen Fällen Positives und Negatives einander die Waage hält.

Unzweifelhaft hat die Kenntnis der indischen Philosophie an Reichweite bedeutend gewonnen, weil Texte, die dem Lernbegierigen früher nur in einer beschränkten Zahl von Handschriften zur Verfügung standen, jetzt in wohlfeilen gedruckten Ausgaben allgemein zugänglich sind. Durch die Forschungen der europäischen Indologen und der ihnen nacheifernden indischen Gelehrten sind die Probleme und geschichtlichen Zusammenhänge der Systeme klargelegt worden und Übersetzungen in das Englische und in indische Volkssprachen haben ihr in Indien. Übertragungen in die verschieden-

sten europäischen Sprachen haben ihr in der ganzen Welt einen weiten Kreis von Interessenten erschlossen.

Hingegen kommt die seit Jahrtausenden übliche Art und Weise, die Philosophie zu betreiben und zu lehren, in zunehmendem Maße außer Übung. Seit der vedischen Zeit ist das Sanskrit das sprachliche Medium, in welchem Indiens philosophische Gedanken formuliert und weitergegeben wurden. Durch das Aufkommen der neuindischen Sprachen und deren literarische Verwendung ist es immer stärker zurückgedrängt worden, vor allem, seitdem ihm durch die Islâmisierung so vieler Staaten zahlreiche Pflegestätten verloren gingen. Die modernen Verhältnisse haben aber in noch höherem Maße dazu beigetragen, daß es nur noch in beschränktem Umfange der lebendigen Gedankenübermittlung dient. Wohl wird es heute noch im Kultus gebraucht und an Schulen gelehrt; die Zahl derer, die sich seiner in Wort und Schrift bedienen können, ist hingegen in beständigem Rückgang begriffen. Zwar gibt es heute noch „Pandits", die es nach den alten Methoden als Schüler im Hause des Lehrers gelernt haben und die alten Texte in der traditionellen Weise studieren und auslegen, auch finden gelegentlich noch philosophische Disputationen in Sanskrit statt (ich habe selbst an einer in Maisur im Jahre 1927 teilgenommen), aber eine wirkliche produktive Weiterbildung des überkommenen Gedankenguts findet in der Sanskritsprache nur noch in geringem Ausmaße statt. Da die meisten Pandits alten Schlages unberührt von der modernen Kultur noch ganz befangen in den Vorstellungen der Vergangenheit leben, können ihre Erörterungen auch nicht für die weitere Entwicklung fruchtbringend sein.

In der Erkenntnis, daß die bleibenden Werte der indischen Philosophie nur dann auch in Zukunft dem indischen Volke erhalten bleiben, wenn sie in irgendeiner Weise mit den veränderten Anschauungen in Einklang gebracht werden, die sich unter dem Einfluß abendländischer Ideen in der Gegenwart entwickelt haben,

suchen viele gläubige Hindus im Wege einer neuen Auslegung darzutun, daß die Hindu-Metaphysik in keiner Weise zu den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft oder den sozialen Forderungen einer nationalen Gemeinschaft im Gegensatz stehen. Dabei ist der Umfang dessen, was die einzelnen Interpreten als eine feststehende Wahrheit ansehen, die durch nichts erschüttert werden kann, sehr verschieden. Für viele Orthodoxe sind die Autorität der heiligen Schriften, die Kastenordnung, die Existenz der dem einen ewigen Gott als Engel dienenden vielen karmisch gewordenen Gottheiten und die magische Wirkung bestimmter Riten feststehende Tatsachen, die, recht verstanden, den Ergebnissen der Wissenschaft nicht widerstreiten, weil sie ihre Fundamente in einem transzendenten Bereich haben, das jenseits aller Empirie liegt. Die Vorkämpfer religiöser Reformen betrachten hinwiederum nur das Dasein eines ewigen Gottes, die Vergeltungskausalität der Taten, Seelenwanderung und Erlösung als unumstößliche Glaubenssätze und sehen in dem Polytheismus, dem Kastenwesen und dem Ritualismus Entstellungen einer reinen Urreligion, die sie wiederherzustellen bemüht sind. Die Verhältnisse in Indien ähneln also in hohem Maße denjenigen, die sich in Europa seit dem Ende des Mittelalters entwickelt haben, wo die christlichen Philosophen einen größeren oder geringeren Teil der kirchlichen Lehren aufrecht zu erhalten bemüht waren. Ein Unterschied besteht jedoch darin, daß in Indien der Gegensatz zwischen der Naturforschung und dem religiösen Glauben erst seit einem Jahrhundert in die Erscheinung getreten ist, während er im Abendland schon seit einer viermal so langen Zeit die Geister beschäftigt.

In neuerer Zeit sind in Indien auch Philosophen mit Arbeiten in englischer Sprache hervorgetreten, welche mehr oder weniger unabhängig von der indischen Tradition, dafür aber stark beeinflußt von Kant und Hegel, vor allem aber von S. Alexander, B. Bosanquet, F. H.

Bradley, E. Caird, Mc Taggard, B. Russell, Karl Marx und anderen Denkern neue Systeme nach europäischem Vorbild aufzubauen bemüht sind. Im Gegensatz zu einzelnen modernen Philosophen, bei welchen die eigentlich indischen Elemente stark zurücktreten, suchen andere die alten Überlieferungen mit den Erfordernissen der neuen Zeit zu verbinden, wobei der Anteil beider Komponenten natürlich sehr verschieden sein kann. Der in Pondichery wirkende Aurobindo Ghosh (1872–1950) erstrebte in seinem „Life Divine“ eine Synthese, bei welcher die indischen Gedanken der Seelenwanderung, der Avatâras und der geistigen Höherentwicklung durch Ausübung eines neuen „integralen Yoga“ kombiniert sind mit den westlichen Ideen eines Übermenschen, einer kosmischen Erlösung und der Verwirklichung eines künftigen „Himmels auf Erden“, der in einem Weltstaat Gestalt nehmen soll. Mehr im Rahmen der Überlieferungen seines Landes betätigt sich Sarvapalli Radhakrishnan (geb. 1888). Vom Vedânta Shankaras ausgehend sucht er in der Mystik den übernationalen und interkonfessionellen Ausgleich zwischen Glaube und Weisheit des Ostens und Westens herzustellen[16].

Am 15. August 1947 verzichtete England auf die Herrschaft in Indien, und der Subkontinent wurde in den islamischen Staat Pâkistân und das zu 90 % hinduistische, aber als säkulare Demokratie konzipierte „Bhârat“ geteilt. Die nationale Freiheit hat der Philosophie in Bhârat neue Impulse gegeben insofern, als sie dem Studium altindischen Denkens an den Universitäten neue Möglichkeiten eröffnete, dabei aber dem toleranten Universalismus des Hindutums Rechnung trägt. Wegweisend ist hierfür die vom indischen Unterrichtsministerium empfohlene „History of Philosophy, Eastern and Western“ (London 1952), die in ihrer weltumspannenden Vollständigkeit auch für unseren Philosophiebetrieb vorbildlich werden sollte.

Charakterbilder und Lebensläufe indischer Philosophen

Vorbemerkungen

Wenn verschiedene Künstler dieselbe Landschaft in abweichender Weise darstellen, dann liegt dies nicht nur daran, daß sie die Szenerie von einem verschiedenen Standort aus und zu verschiedener Tages- oder Nachtzeit gemalt haben, sondern hat vor allem seinen letzten Grund darin, daß die Künstler selbst verschiedengeartete Menschen sind. So ist auch für eine philosophische Lehre, welche das Wesen der Welt darzustellen sucht, neben dem philosophischen Standpunkt und dem Einfluß des Zeitbewußtseins die Persönlichkeit des Denkers von ausschlaggebender Bedeutung. Ja, dieser individuelle Faktor ist eigentlich der bedeutsamste von allen, denn nur weil der Philosoph eine von anderen verschiedene Persönlichkeit ist, beschäftigt er sich im Gegensatz zu der Mehrzahl seiner Mitmenschen überhaupt mit den Rätseln des Daseins, findet er in einer von den möglichen Weltanschauungen die Grundlagen seines Forschens und setzt sich mit den in seiner Zeit herrschenden Vorstellungen positiv oder negativ auseinander. In Würdigung dieser Tatsache sind die meisten Geschichtschreiber der abendländischen und chinesischen Philosophie bestrebt gewesen, die Lehren eines Denkers aus dessen Persönlichkeit zu erklären und stellen deshalb gewöhnlich eine Biographie und ein Charakterbild desselben an den Anfang ihrer Darstellungen der einzelnen Systeme. In Indien ist dies, wie schon hervorgehoben wurde, nicht

möglich. Denn von den meisten Philosophen des Gangeslandes wissen wir so gut wie nichts. Die meisten der indischen Geistesgeschichte gewidmeten Werke begnügen sich deshalb damit, die überlieferten Namen der philosophischen Autoren zu erwähnen, ohne sich mit ihren Lebensumständen näher zu befassen. Wenn ich hier abweichend von dem üblichen Brauch in einem kurzen Anhang zum historischen Teil dieser Arbeit auch die Lebensbilder einiger Denker skizziere, so geschieht dies nicht, weil ich glaube, daß dadurch, zumal bei dem gegenwärtigen Zustand der Forschung, eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis der einzelnen Lehren und ihrer Genesis erzielt werden kann, sondern weil der Leser mit Recht erwarten darf, daß ihm an einigen Beispielen vor Augen geführt wird, wie die Inder selbst sich die Männer vorstellten, die ihre philosophischen Ideen geschaffen haben.

Von den Dichtern der philosophischen Hymnen des Rig- und Atharvaveda wissen wir nichts Sicheres, wenn auch die Namen der Seher angegeben werden, die diese heiligen Lieder „erschaut" haben sollen. Von einigen von ihnen berichten spätere Werke offenbar ad hoc hergestellte Legenden, so soll Dîrghatamas („lange Finsternis") der Urheber des dunklen Einheitshymnus Rigveda 1, 164 blind geboren worden sein, nach langer Zeit aber das Augenlicht gewonnen haben[17]. Ausgeprägtere Individualitäten, denen wahrscheinlich der geschichtliche Hintergrund nicht fehlt, treten uns in manchen der Opfertheoretiker der Brâhmanas, vor allem aber in einigen in den Upanishaden erwähnten Meistern entgegen. Einer von ihnen, der große Yâjnavalkya wird als erster unserer Reihe weiter unten behandelt werden.

Als Ordner der Veden, Verfasser des Mahâbhârata, der Purânas und der Brahmasûtras und damit auch als Urheber des Vedânta gilt der Heilige Krishna Dvaipâyana oder Vyâsa (Ordner). Nach der indischen Vorstellung war er eine Inkarnation des Gottes Vishnu und ein

Zeitgenosse des Gottmenschen Krishna, der bei Beginn des gegenwärtigen schlechten Zeitalters (Kali-yuga) im Jahre 3102 v. Chr. gestorben sein soll. Vyâsas Eltern waren — so berichtet die Legende — der Seher Parâshara und die Fischerstochter Satyavatî, in welche sich der Rishi, seinen heiligen Wandel vergessend, verliebt hatte. Da Vyâsa von dunkler Hautfarbe war, wurde er Krishna („der Schwarze"), und da er auf einer Insel (dvîpa) im Yamunâfluß das Licht der Welt erblickte, wurde er Dvaipâyana genannt. Schon frühzeitig wurde er Asket. Er mußte sein Keuschheitsgelübde jedoch unterbrechen, weil seine Mutter, nachdem Parâshara ihre Jungfernschaft durch seine Zauberkraft wiederhergestellt und sie den Kurukönig Shântanu geheiratet hatte, ihn dazu berief, nach dem Tode von Shântanu und dessen beiden Söhnen, den beiden Witwen des jüngeren derselben Ambikâ und Ambâlikâ gemäß dem Leviratsrecht Kinder zu erzeugen, auf daß der Kuru-Thron nicht verwaise. Die beiden Schwägerinnen waren wenig davon angetan, daß der häßliche und übelriechende Büßer mit den wirren Haaren und den unheimlichen Augen sich ihnen in Liebe nahte. Die Kinder, die er mit ihnen ins Dasein rief, waren daher mit körperlichen Fehlern behaftet, denn Ambikâ, die bei Vyâsas Berührung die Augen zumachte, gebar den blinden Dhritarâshtra und Ambâlikâ, die bei seiner Annäherung erblaßte, den bleichen Pându. So wurde Vyâsa zum Vater der beiden Brüder, von denen die hundert Kurus und die fünf Pândus abstammen, deren mörderischen Kampf er selbst in den hunderttausend Strophen des Mahâbhârata besungen und dem Gott Ganesha diktiert haben soll. Noch heute soll Vyâsa in der Einsiedelei Bâdari leben; der Philosoph Madhva soll ihn dort aufgesucht und von ihm Belehrung erhalten haben. Daß Vyâsa eine rein mythische Figur ist, steht außer Frage. Zum Verfasser der Vedânta-Sûtren scheint er dadurch geworden zu sein, daß deren Autor Bâdarâyana hieß und man diesen

Namen später mit der im Himâlaya an den Gangesquellen gelegenen Einsiedelei in Verbindung brachte.

Von den anderen klassischen Systemen der Brahmanen nimmt nur das Sânkhya eine ebenso sagenumwobene Sehergestalt als seinen Urheber in Anspruch. Als sein Verkünder gilt nämlich Kapila, einer der geistentsprossenen Söhne Brahmâs. Er soll bei der Weltschöpfung mitgewirkt haben und gilt als Inkarnation Agnis oder Vishnus. Von ihm werden mancherlei Wundertaten berichtet, so soll er die Söhne des Königs Sagara, die ihn beleidigt hatten, zu Asche verwandelt haben.

Es steht fest, daß der Name des Weisen Kapila frühzeitig, jedenfalls schon im Mahâbhârata mit dem Sânkhya in Verbindung gebracht wird. Die Ansichten gehen aber darüber auseinander, ob Kapila der geschichtliche Begründer des Sânkhya (als Methode, nicht als klassisches System) war, der später vergöttlicht wurde, oder ob er mit Colebrooke „altogether a mythical personage" war „to whom the true author of the doctrine (oder die spätere Tradition) thought fit to ascribe it". Auch die Stifter der anderen orthodoxen brahmanischen Systeme Jaimini, Patanjali, Kanâda und Akshapâda verlieren sich ganz im Dunkel der Sage. Von den meisten Philosophen, welche ihre Lehren in Kommentaren erläutert und weiterentwickelt haben, wissen wir ebenfalls so gut wie nichts. Die Vorkämpfer der buddhistischen Gegenreformation, Kumârila und Shankara, sind eigentlich die ersten historischen Persönlichkeiten in der Geschichte der brahmanischen Philosophie, über welche ausführlichere, allerdings stark legendenhafte biographische Daten auf uns gekommen sind.

Kumârila, der Begründer eines Systems der Mîmânsâ, gilt den Hindus als eine Inkarnation des Kriegsgottes Kumâra, der auf Bitten der Götter zur Erde herabgestiegen sei, um die Buddhalehre auszurotten. Über seine Kämpfe mit den Buddhisten wird allerlei Sagenhaftes berichtet. So heißt es, er habe, um die Buddhisten mit

ihren eigenen Waffen schlagen zu lernen, in seiner Jugend in Verkleidung bei einem berühmten buddhistischen Lehrer studiert[18]. Als der letztere einst die Göttlichkeit des Veda besonders stark angriff, vergoß Kumârila Tränen. Seine Mitschüler folgerten daraus, daß er ein Ketzer sei, und beschlossen, ihn zu töten. Als er eines Nachts mit ihnen auf dem Dache eines Hauses saß und plauderte, stießen sie ihn von diesem herab. Beim Fallen rief Kumârila aus: „Wenn es wahr ist, daß die Veden die wahre Offenbarung sind, mögen sie mich vor Schaden bewahren.“ Er kam auch ohne Verletzung auf der Erde an; da er jedoch in den von ihm ausgesprochenen Worten die Möglichkeit, daß die Veden nicht die Offenbarung seien, überhaupt zugegeben hatte, verlor er ein Auge. Als unversöhnlicher Gegner der Buddhisten zog er fortan von Stadt zu Stadt. Es wird berichtet, er habe die Buddhaanhänger bei einer großen Diskussion in der Hauptstadt des Königs Sudhanvan besiegt. Dadurch habe er den König von der Wahrheit seiner Lehre überzeugt, diesen aber vollends gewonnen, als er ihm in einem Kruge den auf einer Schlange ruhenden Gott Vishnu gezeigt habe. Dadurch sei Sudhanvan zu einem unerschütterlichen Anhänger des Offenbarungsglaubens geworden und habe den Befehl erteilt, alle Buddhisten in seinem Reiche umzubringen.

Die mythische Lebensgeschichte Shankaras und seines großen Gegners Râmânuja wird unten ausführlicher behandelt werden. Auf einen ähnlichen Ton sind die erbaulichen Legenden über die Laufbahn der meisten Weisen gestimmt, welche bis zum heutigen Tage in Indien Anhänger gefunden haben, mag es sich um Âcâryas handeln, die im Geiste der überlieferten Schulmetaphysik in Sanskrit ihre Lehren verkündeten, oder um moderne Reformer, die Hindutum und Islâm zu einer Einheit zu verschmelzen oder die Dogmen der vedischen Offenbarung mit den Ergebnissen westlicher Wissenschaft zu vereinigen suchten.

Über Philosophen, welche gegen die Lehren der Brahmanen auftraten, enthalten die kanonischen Texte der Jainas und Buddhisten die ältesten Nachrichten. Von dem Agnostiker Sanjaya und den die sittliche Weltordnung leugnenden Meistern Pûrana, Ajita und Pakudha ist über ihre Lebensumstände nichts bekannt, wie wir ja überhaupt über die indischen Skeptiker und Materialisten keinerlei biographisches Material besitzen; hingegen sind uns über den Fatalisten Goshâla allerlei Nachrichten überliefert, auf Grund von denen A. F. R. Hoernle ein knappes Charakterbild dieses merkwürdigen Mannes entworfen hat[19].

Die Jainas wissen über ihre Philosophen mancherlei zu berichten, das freilich auch mehr oder weniger dem Bereich der Sage angehört. Den Idealtypus des vollkommenen Weisen stellt für sie ihr Tîrthankara (Furtbereiter, d. h. Kirchenstifter) Mahâvîra dar. Die Texte schildern ihn uns als eine vielseitige Persönlichkeit, die allen Problemen seiner Zeit aufgeschlossen war, und als einen tiefen Denker, der die ganze Wirklichkeit nach den Grundsätzen eines bis ins kleinste ausgebildeten Systems einzuteilen bestrebt war. Seine glänzende Rednergabe und sein hervorragendes Organisationstalent befähigten ihn, eine große Gemeinde um sich zu scharen, obwohl er im Umgang mit Menschen große Zurückhaltung übte und nie aus seiner aristokratischen Gelassenheit heraustrat. Die asketische Strenge seiner Lebensführung fand in dem Sterbefasten, dem er sich am Ende seines Lebens unterzog, ihre angemessene Krönung. Da ich über Mâhâvîra und andere Jaina-Denker anderwärts ausführlich gehandelt habe[20], erübrigt sich hier, weiter auf sie einzugehen.

Buddha gilt mit Recht als einer der großen Welterleuchter, die, wie nur wenige andere, nicht nur ihrer eigenen Gemeinde oder ihrem eigenen Volke, sondern der ganzen Menschheit angehören. Mit Recht verehren ihn die Japaner im Tempel der vier Weltweisen in

Tôkyô neben Konfuzius, Sokrates und Kant als einen der größten Denker aller Zeiten[21], obwohl die Darlegung eines philosophischen Systems nur einen Teil seiner vielseitigen Wirksamkeit ausmachte. Denn der große Erfolg, der seinem Lebenswerk beschieden war, ist vor allem seiner überragenden Persönlichkeit zuzuschreiben, die von der hohen Warte erlösender Erkenntnis in weltüberlegener Ruhe auf die Dinge des ruhelosen Sansâra herabblickte und doch in liebevollem Eingehen auf ihre Bedürfnisse auch die geringsten unter seinen Mitmenschen sittlich zu fördern suchte. Die heilige Legende von Buddhas Erdenwallen ist von mir in „Die Religionen Indiens", p. 206—212, erzählt worden und braucht in diesem Zusammenhang nicht mehr wiedergegeben zu werden.

Über das Leben der Dogmatiker des Pâli-Buddhismus sind nur wenig Angaben auf uns gekommen, besitzen wir doch selbst über den größten von ihnen, Buddhaghosa, nur dürftige Nachrichten. Hingegen sind die großen Philosophen des Mahâyâna mehrfach biographisch behandelt worden. Dies erklärt sich daraus, daß die Chinesen und die Tibeter ein großes Interesse für historische Dinge hatten und deshalb viel wertvolle Einzelheiten sammelten. Auf ihnen fußen die nachstehenden Lebensskizzen von Nâgârjuna, Vasubandhu und Dharmakîrti.

1. Yâjnavalkya

In den alten Upanishaden treten uns eine Reihe von Denkern verschiedenster Art entgegen, Brahmanen, die den Rätseln der Opfersymbolik nachgingen und zufrieden waren, wenn sie für diese bestimmte Formeln gefunden hatten, und andere, die mit intuitiver Kraft bis zu den letzten Gründen des Seins vorzudringen suchten, Könige, die Redeturniere[22] veranstalteten und dabei

selbst die Priester durch ihr Wissen in den Schatten stellten, Frauen, die sich mit den höchsten Problemen beschäftigten, und sogar Shûdras wie jener Raikva, der unter seinem Ziehkarren saß und sich den Aussatz schabte und für die von ihm verkündete Weisheit reichen Lohn erntete. Die einzelnen Personen werden dabei vielfach keineswegs als Idealgestalten geschildert, sondern als Menschen mit menschlichen Schwächen, die sich freuen, wenn sie andere durch ihre Geheimniskrämerei beeindrucken können, wenn sie ihre Gegner im Wettstreit der Diskussion in die Enge treiben oder so völlig erledigen, daß ihnen der Kopf zerspringt, und die schließlich mit offensichtlicher Befriedigung die Kühe mit den goldenen Hörnern, die Sklaven, Frauen und Dörfer in Empfang nehmen, die dem Sieger zuteil werden. Aber andererseits kommt in manchen Texten der tiefe Ernst, das inbrünstige Verlangen nach letzter Erkenntnis, die weltüberlegene Ruhe, die manche dieser Sucher nach dem Ewigen beseelte, mit so überwältigender Kraft zum Durchbruch, daß alle diese Äußerlichkeiten verblassen gegenüber dem Bilde von Weisen, die, wie es in den Upanishaden heißt, „das Höchste und Tiefste geschaut haben".

Es ist für den ganzen Veda charakteristisch, daß er noch nicht einen einzelnen Seher in den Vordergrund aller Betrachtungen stellt und in ihm den Urheber aller Erkenntnisse und das unübertreffliche Vorbild alles sittlichen Handelns sieht, wie dies später der Buddhismus und Jainismus getan haben, wenn sie in den Gestalten ihrer Gründer die großen, unvergleichlichen Idealtypen schufen, die wie monumentale Statuen von kolossalen Dimensionen alle Zeitgenossen überragen. In jener älteren Zeit kommt noch eine pluralistische Auffassung über die Spender von höchstem Wissen zur Geltung; in Übereinstimmung mit den historischen Tatsachen wird noch nicht einem Manne der Besitz aller Weisheit zugeschrieben, sondern es steht eine Vielheit von Wahrheitskün-

dern nebeneinander. In einer alten Upanishad aber — charakteristischerweise aber nur in dieser, bei völligem Schweigen der anderen — wird schon ein Denker als Ergründer und Verkünder höchster Wahrheiten geschildert, hinter dem alle anderen wie durch einen weiten Abstand getrennt, zurücktreten. Es ist dies der große Seher Yâjnavalkya.

Yâjnavalkya („der Nachkomme des Mannes, der ein Opfergewand aus Bast trägt") erscheint im „Brâhmana der hundert Pfade" als ein hervorragender Kenner des Opferwesens. In der Brihadâranyaka-Upanishad hingegen ist er der größte Vertreter der Lehre vom Âtman. In der späteren Upanishadliteratur, im Mahâbhârata 12, 310 f und in den Purânas kommt er noch gelegentlich vor, verkündet dort aber offenbar Anschauungen, die einer viel späteren Zeit angehören. Wenn er auch als Verfasser von einem berühmten, frühestens im 4. Jahrhundert entstandenen Gesetzbuch und von anderen Werken genannt wird, so belegt dies nur den indischen Brauch, Schriften einer späteren Periode einem berühmten Manne zuzuschreiben, um ihnen dadurch ein größeres Ansehen zu verleihen. Über Yâjnavalkyas Heimat ist nichts Sicheres bekannt. Sein angeblicher Lehrer Uddâlaka Âruni lebte im Kurulande, also in der Gegend von Delhi, sein großer Gönner Janaka war König von Videha im östlichen Indien. Über die Zeit, welcher der Weise angehörte, wissen wir auch nichts Genaues, wahrscheinlich ist sie ein oder zwei Jahrhunderte vor Buddha anzusetzen.

Yâjnavalkya führte das Leben eines begüterten brahmanischen Hausvaters und hatte zwei Frauen, Maitreyî und Kâtyâyanî, von denen nur die erstere seinem hohen Geistesflug zu folgen vermochte, während die andere „nur wußte, was die Weiber wissen". Die Texte schildern ihn als eine ehrfurchtgebietende Persönlichkeit, die sich ihres Wertes voll bewußt war. Als König Janaka nach einem Opferfeste tausend Kühe mit goldgeschmück-

ten Hörnern als Lohn für den größten Brahmanen ausgesetzt hatte und die anderen Priester unschlüssig dasaßen, ließ er die Kühe einfach durch seinen Schüler von dannen treiben.

Die Lehren, welche Yâjnavalkya im „Brâhmana der hundert Pfade" und in der zugehörigen Upanishad vertritt, sind sehr verschiedenartig. Trotzdem steht der Annahme nichts im Wege, daß sie auf einen und denselben Mann zurückgehen, wenn man voraussetzt, daß Yâjnavalkya im Verlaufe seines langen Lebens eine bedeutsame Entwicklung durchgemacht hat. Zuerst war er ein Ritualist, der sich mit dem Opferwesen und seiner symbolischen Bedeutung befaßte; die Welt war für ihn — wie für die meisten Denker der vedischen Zeit — ein Zusammenspiel von vielen Göttern, Substanzen und Potenzen. Die neu aufgekommene Lehre von der Wiederverkörperung machte er sich in der Weise zu eigen, daß er lehrte, daß die Macht des Karma des verstorbenen Individuums neue Daseinsfaktoren zu einem neuen Einzelwesen zusammenfüge. Dann zog ihn die All-Einheitslehre immer stärker in ihren Bann, er suchte alle Daseinskräfte auf eine letzte göttliche Urkraft zurückzuführen. In immer neuen Wendungen bemüht er sich, ihr Wesen darzulegen, bis er sie schließlich als den Geist begreift, der das innere Licht des Menschen ist. Auf der Grundlage der Theorie, daß der All-Geist der innerste Kern alles Existierenden ist, entwickelt er dann sein tiefsinniges System von den Manifestationsstufen des Âtman und gibt seiner Wiedergeburtslehre eine neue Fassung. In dem Gespräch, das er mit seiner Gattin Maitreyî führte, bevor er sich aus dem Weltleben in die Waldeinsamkeit zurückzog, erreicht sein Denken seinen Höhepunkt und folgerichtigen Abschluß. Die einzelnen Stadien seines philosophischen Werdegangs erscheinen im Yâjnavalkya-Abschnitt der Brihadâranyaka-Upanishad (3—4) in wenige Gespräche zusammengefaßt. Das ist nicht nur eine literarische Fiktion, son-

dern hat zugleich einen tiefen Sinn: denn alle Anschauungen, die er in diesen Dialogen darlegt, sind ja nicht widerspruchsvoll, sondern stellen die verschiedenen Stufen dar, auf welchen der Wahrheitssucher von der pluralistischen Weltauffassung des Ritualismus zur letzten Erkenntnis des einen transzendenten Absoluten fortschreitet.

2. *Nâgârjuna*

Nâgârjuna, der berühmte Verfasser der Merksprüche der „Mittleren Lehre", ist eine der rätselhaftesten Gestalten der buddhistischen Geschichte. Zahlreiche Legenden sind über ihn im Umlauf und wir besitzen zwei stark voneinander abweichende Darstellungen seines Lebens, eine chinesische von Kumârajîva (405 n. Chr.) und zwei tibetische, die von Bu-ston (1290—1364) und Târanâtha (1608). Die Differenzen zwischen der älteren chinesischen und der jüngeren tibetischen Überlieferung erklären sich zum Teil anscheinend daraus, daß die Tibeter den Philosophen mit einem tantrischen Magier, der um das 7. Jahrhundert n. Chr. gelebt zu haben scheint, zu einer Persönlichkeit verschmolzen haben; um die chronologischen Schwierigkeiten, die auf diese Weise entstehen. auszugleichen, schreiben sie dem Meister eine Lebensdauer von 600 Jahren zu[23]. Die folgenden Angaben beruhen auf der Wiedergabe der chinesischen Version durch W. Wassiljew[24], in welcher es heißt: „Nâgârjuna wurde im südlichen Indien geboren und stammte aus der Kaste der Brahmanen; er war von Natur mit wunderbaren Fähigkeiten begabt und studierte schon in seiner Kindheit die vier Veden: ... er begab sich auf Reisen in verschiedene Reiche und erlernte alle weltlichen Wissenschaften, wie Astronomie, Geographie, mystische und magische Künste; alsdann befreundete er sich mit drei gleichfalls ausgezeichneten

Männern und, nachdem er ein Mittel erkannt, sich unsichtbar zu machen, schlich er sich mit ihnen in den königlichen Palast, wo er anfing, die Frauen zu entehren; ihre Gegenwart wurde durch ihre Fußspuren entdeckt und die drei Gefährten des Nâgârjuna wurden in Stücke gehauen; nur er allein rettete sich, nachdem er vorher das Gelübde abgelegt hatte, in den geistlichen Stand (den buddhistischen) einzutreten; und in der Tat ging er auf einen Berg zu einer Pyramide (Stûpa) des Buddha, legte die Gelübde ab, studierte in 90 Tagen alle drei Pitakas und begriff ihren tiefen Sinn; alsdann begann er die anderen Sûtras zu suchen, fand sie aber nirgends; erst im Innern der Schneegebirge gab ihm ein hochbetagter Bhikshu (Mönch) das Sûtra des Mahâyâna; er begriff zwar dessen tiefen Sinn, konnte aber keinen ausführlichen Kommentar finden; alle Meinungen der Tîrthikas (Nichtbuddhisten) und Shramanas (buddhistische Mönche) erschienen ihm niedrig; in seinem Stolz bildete er sich ein, der Gründer einer neuen Religion zu werden, ersann neue Gelübde und ein neues Kleid für seine Schüler. Da erbarmte sich seiner der Nâgarâja (König der Schlangen), nahm ihn zu sich ins Meer in seinen Palast und zeigte ihm dort sieben kostbare Behälter mit den Vaipulya-Büchern (Mahâyâna-Schriften) und den übrigen Sûtras von tiefem und verborgenem Sinn; Nâgârjuna durchlas sie binnen 90 Tagen und kehrte mit einer Kiste auf die Erde zurück." Hier verbreitete er seine Lehre 300 Jahre lang, verfaßte zahlreiche Werke und vollbrachte Wundertaten. „Als endlich ein hînayânistischer Lehrer den Wunsch äußerte, daß Nâgârjuna sterben möge, verschloß er sich in ein einsames Gemach und verschwand. Hundert Jahre danach errichtete man ihm zu Ehren in allen Reichen des südlichen Indien Tempel und begann ihn wie einen Buddha hoch zu achten. Da ihn seine Mutter unter einem Arjunabaum geboren hatte, so erhielt er den Namen Arjuna, und infolge davon, daß ein Nâga (Drache) bei

seiner Bekehrung sich beteiligte, wurde das Wort Nâga damit verbunden."

Entkleiden wir diese Angaben ihres mythischen Beiwerks, so ergibt sich, daß Nâgârjuna aus Südindien stammte (nach den Tibetern aus Vidarbha, heute Berâr) und daß er eine brahmanische Erziehung genossen hatte, sich dann zum Buddhismus bekehrte und es unternahm, denselben in neuer Form zu lehren, wobei er sich auf angeblich uralte, aber bisher verborgen gehaltene Texte berief. Dies entspricht auch den historischen Tatsachen, denn Nâgârjuna verrät in seinen Werken eine tiefe Kenntnis der brahmanischen Wissenschaften und gilt als derjenige, der das Rad der Lehre zum zweiten Male in Bewegung setzte, d. h. eine neue Phase der buddhistischen Lehrentwicklung einleitete.

Nâgârjuna verfuhr dabei in der Weise, daß er alle Lehren und Vorschriften der alten Zeit unverändert bestehen ließ, sie aber durch einen neuen ideologischen Überbau in ein anderes Licht stellte. In seinem vielgelesenen „Brief an einen Freund" (Suhrillekhâ), der an den König Udayana Sâtavâhana, wahrscheinlich einen Herrscher, der bis zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. regierenden südindischen Ândhra-Dynastie gerichtet ist, gibt er eine übersichtliche Darstellung der buddhistischen Metaphysik und Ethik, die ganz und gar auf den kanonischen Texten beruht und keinerlei Spekulationen enthält, die über diese hinausgehen. In seinen philosophischen Werken hingegen bekämpft er jeden pluralistischen Substanzialismus und dringt zu einem Standort vor, der jenseits der Bedingtheit und der Relativität aller Meinungen liegt.

3. Asanga und Vasubandhu

Die beiden Brüder Asanga und Vasubandhu stehen gleicherweise im Mittelpunkt und auf dem Gipfel der Geschichte des Buddhismus in Indien. Denn ihre Lebens-

zeit steht, wie man sie auch datieren mag — die verschiedenen Ansätze schwanken zwischen 280 und 500 n. Chr. — ungefähr in der Mitte des historischen Prozesses, der mit der Erleuchtung des Vollendeten einsetzte und mit dem allmählichen Erlöschen der „guten Religion" im Gangeslande sein Ende fand. Zugleich aber bezeichnen diese beiden Denker die Hochblüte der buddhistischen Spekulation, weil sie nicht nur dem Kleinen wie dem Großen Fahrzeug angehörten, sondern auch, indem sie die „dritte Drehung des Rades der Lehre" vornahmen, den Abschluß der Entwicklung des buddhistischen Dogmas in die Wege leiteten.

Nach der chinesischen Überlieferung hatte ein Brahmane aus dem Kaushika-Geschlecht, der in Purushapura, dem heutigen Peshâvar an der pâkistanisch-afghanischen Grenze, lebte, drei Söhne, die den gemeinschaftlichen Namen „Vasubandhu" „Verwandte der Vasus", (einer bestimmten Art von Göttern) führten. Der älteste von diesen erhielt den Beinamen Asanga („der nicht an der Welt haftet"), weil er ein asketisches Leben führte, der jüngste, der nicht literarisch hervorgetreten ist, wurde Virincivatsa (Sohn der Virinci, welches der Name der Mutter gewesen sein soll) genannt, dem mittelsten aber blieb der Name Vasubandhu, unter dem er als der größte Gelehrte der buddhistischen Welt bekannt ist. Alle drei Söhne gehörten zuerst der Sarvâstivâda-Schule an. Dem Asanga genügte diese Lehre nicht, er stieg (in der Kontemplation) zum Tushita-Himmel empor und empfing dort Belehrung durch den zukünftigen Buddha Maitreya, dessen Unterweisungen er dann in seinen der „Nur-Bewußtseinslehre" gewidmeten Schriften darlegte.

Vasubandhu blieb hingegen zunächst dem Sarvâstivâda treu und studierte seine Texte zum Teil in Kashmir. Dann verfaßte er seine berühmte „Schatzkammer der Dogmatik" in 600 Memorialversen und schrieb später noch einen ausführlichen Kommentar zu diesen —

ein Werk, das 563—567 von Paramârtha, 651—654 von Hsüan-tsang ins Chinesische übersetzt wurde. Dem „Großen Fahrzeug" stand er ursprünglich völlig ablehnend gegenüber. „Asanga, welcher fürchtete, daß sein Bruder eine Widerlegung des Mahâyâna schreiben möchte, rief Vasubandhu nach Purushapura, wo er selbst lebte, und bekehrte ihn zum Mahâyâna. Vasubandhu bereute seinen früheren Tadel des Mahâyâna und wollte sich die Zunge abschneiden, aber sein Bruder beredete ihn, lieber eine Erklärung zum Mahâyâna abzufassen, welche Vasubandhu auch wirklich nach dem Tode des Asanga schrieb[25]." In der zweiten Hälfte seiner literarischen Wirksamkeit verfaßte Vasubandhu Kommentare zu den Sûtras des Großen Fahrzeugs und philosophische Traktate, in welchen er die Annahme der objektiven Realität der Außenwelt bekämpfte und den individualistischen Idealismus Asangas darstellte. In den letzten Jahren seines Lebens soll er sich dem Amitâbha-Kult zugewandt und seine Wiedergeburt im Paradiese dieses Buddha erhofft haben. Er starb in Ayodhyâ im Alter von achtzig Jahren. Seine chinesische Biographie sagt von ihm: „Alles was der Lehrer geschrieben, zeichnete sich durch die Vortrefflichkeit des Stils und der Ideen aus. Deshalb haben die Anhänger des Hînayâna und des Mahâyâna nicht bloß in Indien, sondern auch in anderen Ländern auf gleiche Weise seine Werke als Grundlage angenommen... Obwohl er ein weltliches Leben führte, ist sein wahres Wesen schwer zu verstehen[26]."

4. Dharmakîrti

Dharmakîrti („der, dessen Ruhm die Religion ist") gilt als der bedeutendste buddhistische Logiker und Erkenntnistheoretiker und der letzte der großen Kirchenlehrer des Mahâyâna, welche von den Tibetern als die

„sechs Zierden der Lehre" bezeichnet werden (Nâgârjuna, Âryadeva, Asanga, Vasubandhu, Dignâga, Dharmakîrti). Seine Lebenszeit fällt in das 7. Jahrhundert n. Chr. Er kam in Trimalaya (Tirumalla) in Südindien zur Welt, gehörte gleich anderen berühmten buddhistischen Meistern von Geburt der Brahmanenkaste an und wuchs im orthodoxen Glauben auf[27]. Er erhielt eine vorzügliche Erziehung und war mit achtzehn Jahren in den Veden, der Grammatik, der Heilkunde und den Wissenschaften der Brahmanen sehr bewandert, so daß die Priester mit Stolz auf ihn blickten und von ihm Großes für ihre Religion erhofften. Da wurde er mit der Buddhalehre bekannt und wurde von ihr so ergriffen, daß er sich zum Entsetzen seiner Verwandten der buddhistischen Gemeinde als Laienanhänger (upâsaka) anschloß. Von den Seinigen verstoßen, ging er nach Nordindien und wurde von dem Meister Dharmapâla von Nâlanda in den geistlichen Stand aufgenommen. Nachdem er bei diesem eine Reihe von Texten studiert hatte, begab er sich zu Îshvarasena, einem Schüler Dignâgas, und übertraf diesen bald an eindringender Kenntnis der logischen Schriften von dessen Lehrer, so daß Îshavarasena selbst ihn aufforderte, die Schriften Dignâgas zu kommentieren. Dharmakîrti sah fortan seine Lebensaufgabe in der Erläuterung und Fortbildung des Systems dieses buddhistischen Aristoteles, der wie ein Himmelselefant (das ist die Bedeutung des Namens Dignâga) die acht Himmelsrichtungen der Welt mit dem Glanz seines Namens erfüllt und seinen Theorien in erfolgreichen Disputationen in ganz Indien zum Siege verholfen hatte. Außer zahlreichen logischen und erkenntniskritischen Werken soll Dharmakîrti auch einen Kommentar zum Vinayasûtra, und zu des Dichters Shûra kunstvoller Schilderung von Erzählungen aus früheren Existenzen des Buddha sowie Hymnen verfaßt und sich mit den mystischen Lehren der Tantras beschäftigt haben. Seine literarische Tätigkeit unterbrach er immer wieder

durch ausgedehnte Missionsreisen, auf welchen er brahmanische Philosophen im Redewettstreit besiegte und große Volksmengen zum Buddhismus bekehrt haben soll. Nachdem er fast ganz Indien durchzogen hatte, starb er schließlich in Kalinga (Orissa) im äußersten Osten des Gangeskontinents.

Dharmakîrti lebte zu einer Zeit, in welcher der Buddhismus anfing, seine Macht über den indischen Geist zu verlieren und sich Gelehrte und Ungelehrte der vedischen Orthodoxie und dem Vishnu- und Shivaglauben zuwandten. Die Erkenntnis, daß die „gute Religion" im Niedergang begriffen war, scheint dem Meister nicht verborgen geblieben zu sein. Und ebenso erfüllte es ihn mit Schmerz, daß seine schwierigen Untersuchungen nicht überall Anerkennung fanden und daß er keinen Schüler hatte, der sein Werk in kongenialer Weise weiterführen konnte. In einer Reihe von Strophen im Stil der klassischen Kunstpoesie gab er dieser seinem pessimistischen Fühlen Ausdruck. So sagte er einmal:

„Dem Dichter Vâlmîki glauben sie, wenn er beschreibt, wie die Affen mit Steinen eine Brücke über den Ozean bauten, aber sie mäkeln an meinen Werken, an denen doch Gedanke und Ausdruck ausgeglichen sind, wie mit einer Waage"[28]. Und ein anderesmal heißt es:

„Meine Weisheit, in die selbst ein Geistesgewaltiger nicht einzutauchen wagt, deren ureigenster Schatz auch die Unermüdlichsten nicht schauen, für die es in der Welt keinen angemessenen Empfänger gibt, sie wird wie das Wasser eines Flusses im eigenen Leibe dahinaltern"[29].

5. Shankara

Shankara, der Exponent des illusionistischen Vedânta und Vorkämpfer der brahmanischen Orthodoxie, gilt den meisten Hindus der Gegenwart als der größte Phi-

losoph Indiens. Sie halten ihn für eine Inkarnation des Gottes Shiva, dessen Ruhm er in zahlreichen Hymnen verkündet hat, und stellen ihn zumeist in der Tracht eines shivaitischen Asketen dar. Seine mythische Lebensgeschichte ist so populär, daß sie neuerdings sogar verfilmt worden ist. Bei Gelegenheit des Shivarâtrî-Festes im Februar 1928 sah ich in Calcutta in einer die ganze Nacht währenden Kinovorstellung die einzelnen Szenen seiner sagenumwobenen Laufbahn auf der Leinwand sich abrollen.

Nachrichten über das Leben Shankaras finden sich in einer Reihe von Werken; die beiden bekanntesten Biographien des Reformators rühren von Mitgliedern des von ihm gestifteten Mönchsordens her, von Mâdhava und von Ânandagiri. Beide weichen jedoch in vielen Punkten sehr wesentlich voneinander ab und sind so sehr mit sagenhaften Berichten durchsetzt, daß sie nur mit starken Einschränkungen als historische Quellen betrachtet werden können. Als gesichert darf gelten, daß Shankara einer Nambûtiri-Brahmanenfamilie Malabars entstammte. Seine Lebenszeit wird sehr verschieden angegeben, die am meisten verbreitete Überlieferung bezeichnet das Jahr 788 n. Chr. als das seiner Geburt und 820 n. Chr. als das seines Todes. Danach würde er also nur 32 Jahre alt geworden sein, was im Hinblick auf seine gewaltige Lebensarbeit wenig glaubhaft erscheint. J. Burgess und G. Bühler haben daher die Ansicht ausgesprochen, daß hier unter dem Geburtsjahr das Jahr seiner geistigen Geburt, d. h. seiner Asketenweihe, zu verstehen sei.

Nach Mâdhava wurde Shankara in dem Dorf Kâlatî als Sohn des Shivaguru geboren. Seine Eltern waren lange kinderlos geblieben und hatten deswegen den Gott Shiva in inbrünstigen Gebeten angefleht, ihnen Nachkommenschaft zu schenken. Gerührt durch ihre Frömmigkeit erschien ihnen Shiva im Traum und fragte sie, ob sie lieber eine Menge von dummen und rohen,

aber langlebigen Kindern ihr eigen nennen wollten oder nur einen Sohn, der die Welt mit dem Ruhm seiner Weisheit erfüllen, dem aber nur ein kurzes Leben beschieden sein würde. Die Eltern zogen das letztere vor und so wurde denn der berühmte Shankara („Heilbringer", ein Name Shivas) geboren. Ânandagiri hingegen bezeichnet Cidambaram als den Geburtsort des Philosophen. Nach ihm soll Shankaras Mutter, die er Vishishtâ nennt, nach einem Besuch im Shiva-Tempel auf übernatürliche Weise schwanger geworden sein, zu einer Zeit, als ihr Gatte Vishvajit sich zwecks Ausführung asketischer Übungen in den Wald zurückgezogen hatte.

Gleich der Geschichte der Geburt des großen Mannes ist auch die seiner Jugend reich an sagenhaften Zügen. Shankara soll bereits als achtjähriger Knabe eine erstaunliche Kenntnis der heiligen Schriften besessen und Wunder vollbracht haben. Da sein Vater frühzeitig gestorben war, wurde seine Erziehung vornehmlich von seiner Mutter geleitet, der er ihre Sorge durch rührende Anhänglichkeit vergalt. Nur in einem Punkt bestand eine Meinungsverschiedenheit zwischen beiden: die Mutter wollte den Sohn nach indischem Brauch sobald als möglich verheiraten, der Jüngling aber, dessen Geist sich schon von allem Irdischen abgewandt, wollte der Welt entsagen und ein Sannyâsî, ein Asket werden. Ein eigenartiges Ereignis verschaffte ihm aber schließlich doch die mütterliche Einwilligung. Als nämlich Shankara einst im Fluß ein Bad nahm, wurde er von einem Krokodil am Fuß gepackt. Den nahen Tod vor Augen, flehte er die am Ufer stehende Frau an, ihm seinen einzigen Herzenswunsch zu gewähren, damit er in Frieden sterben könne. Sie konnte ihm diese Bitte unter diesen Umständen natürlich nicht abschlagen, und, als das Krokodil ihn wider Erwarten losgelassen hatte, nicht rückgängig machen, was sie zugegeben.

Shankara führte sein Vorhaben unverzüglich aus.

Nachdem er seine Mutter dem Schutz von Verwandten empfohlen und all seine Habe fortgegeben hatte, ging er auf die Pilgerschaft, um einen kundigen Lehrer zu finden, der ihn in einen Asketenorden aufnehmen könnte. Am Ufer der Narmadâ traf er mit dem ehrwürdigen Govinda, einem Schüler des berühmten Vedânta-Philosophen Gaudapâda, zusammen. Govinda nahm sich seiner an, belehrte ihn und weihte ihn zum Mönch. Nach beendetem Studium begab sich Shankara nach Benares, der Hochburg brahmanischer Gelehrsamkeit. Hier verfaßte er sein bedeutendstes Werk, den großen Kommentar zu den Brahma-Sûtren und versammelte eine Reihe von Jüngern um sich. Nach einem längeren Aufenthalt in der heiligen Stadt setzte er seine Wanderung fort und gelangte nach Prayâga (Allahâbâd). Dort wollte er mit dem Philosophen Kumârila disputieren, traf ihn jedoch nur noch sterbend an.

Da es ihm so nicht möglich war, sich mit Kumârila selbst im Redekampf zu messen, wollte Shankara wenigstens dessen fähigsten Schüler Mandanamishra durch die Kraft seiner Dialektik besiegen. Er begab sich nach Mahishmatî, wo Mandana mit seiner gelehrten Gattin Bhâratî als Hofpandit des Königs in fürstlichem Glanz lebte. Man kam überein, daß der Besiegte die Lebensweise seines Gegners annehmen sollte; im Fall seiner Niederlage sollte Shankara ein verheirateter Haushalter werden (eine schwere Sünde für einen Asketen!), würde aber Mandana unterliegen, so sollte er sein Weib und seine Schätze aufgeben und das Gewand des Pilgers anziehen. Nach einem mehrtägigen Wortgefecht wurde Mandana geschlagen und erbot sich schon, Sannyâsî zu werden, da erklärte Bhâratî, Shankara habe nur die eine Hälfte Mandanas besiegt; er müsse jetzt erst noch mit seiner anderen Hälfte, mit seiner Gattin, also mit ihr selbst kämpfen. Shankara ging darauf ein und Bhâratî disputierte mit ihm siebzehn Tage lang; von einer Wissenschaft ging sie auf die andere über, ohne Shan-

kara eine Niederlage beibringen zu können. Schließlich wandte sie sich der Liebeswissenschaft zu und begann mit dem Weisen über die Lehren der Erotiker zu streiten. Shankara hatte als Asket keine Kenntnis von der Liebe. Er forderte deshalb eine mehrwöchige Unterbrechung der Diskussion, damit er in der Lage sei, das „Kâmashâstra" in Theorie und Praxis zu studieren. Als ihm dies gewährt worden war, begab er sich an das Ufer der Narmadâ und versank dort in tiefe Meditation. Durch seine Yoga-Kräfte gelang es ihm, seine Seele vom Leibe zu trennen. Während sein Körper unter der Obhut eines Schülers unbeweglich liegen blieb, ging sein Geist in den Leichnam des Königs Amaru ein, der gerade auf einem Holzstoß verbrannt werden sollte. Er belebte den entseelten Leib aufs neue und wurde von den glücklichen Untertanen Amarus, die glaubten, ihr Herrscher sei vom Scheintod auferstanden, im Triumphzuge nach dem Palast geleitet. In Amarus Körper genoß er dessen hundert Frauen und erwarb sich dadurch ein umfassendes Wissen von der Liebe, das er in der „Centurie des Amaru"[30] genannten Gedichtsammlung niederlegte. Nach einiger Zeit kehrte er dann in seinen alten Leib zurück, setzte seine Disputation mit Bhâratî fort und blieb ihr auf keine Frage eine Antwort schuldig. Jetzt erklärte sich Mandana für endgültig besiegt. Er gab all seinen Besitz den Armen und wurde unter dem Namen Sureshvara ein Schüler Shankaras. Bhâratî aber, die in Wahrheit die Göttin Bhâratî (Sarasvatî), die Schirmherrin der Gelehrsamkeit, war, die infolge eines Fluches zur Erde hatte hinabsteigen müssen, nahm wieder ihre himmlische Gestalt an.

Nach der Bekehrung Mandanas durchzog Shankara Indien, um seine Lehre zu verbreiten. Er besiegte die Häupter gegnerischer Sekten und machte alle Versuche seiner Feinde, sich seiner gewaltsam zu entledigen, zunichte. In Shringeri (Rishya-shringa-giri) im heutigen Staat Maisûr, erbaute er einen Tempel der Sarasvatî

und ein Kloster (Matha), als dessen Abt er Mandana einsetzte. Nachdem er hier eine Zeitlang gewirkt hatte, eilte er nach seinem Heimatsort Kâlatî, um seine todkranke Mutter zu sehen. Er spendete der Sterbenden Trost und versprach ihr, ihre Bestattung eigenhändig nach den heiligen Riten auszuführen. Nun gilt bekanntlich der Asket den Hindus als der Welt so völlig entfremdet, daß er keine derartigen Handlungen mehr vorzunehmen hat; ein anderer als der leibliche oder angenommene Sohn kann aber nicht die Totenfeier mit gleicher Wirkung veranstalten, da nur der Sohn der Seele die Wanderung zu ihrer nächsten Existenz erleichtern und sie vor ruhelosem Umherirren bewahren kann. Shankara befand sich also in einem schweren Konflikt zwischen der kindlichen Pietät und der Pflicht des Asketen. Für ihn stand es fest, daß er alles tun müsse, um den Wunsch der Mutter zu erfüllen, seine Verwandten aber, die Nambûtiri-Brahmanen von Kâlatî, erklärten es für eine schwere Sünde, wenn er als Sannyâsî seine Absicht verwirklichte, und weigerten sich deshalb an der Bestattung teilzunehmen. So blieb denn Shankara nichts übrig, als, entgegen allem Herkommen, der Mutter allein die letzte Ehre zu erweisen. In einem Hof hinter dem Sterbehaus errichtete er einen Scheiterhaufen aus Baumstämmen. Als er den Leichnam dorthin tragen wollte, erwies sich dieser als zu schwer, er mußte ihn daher zerschneiden und die einzelnen Teile nach und nach auf den Holzstoß legen. Durch seine Zaubermacht ließ er dann Feuer entstehen, das den toten Körper verbrannte und nahm alle Zeremonien vor, welche die heilige Schrift vorschreibt. Erzürnt über das Verhalten seiner Verwandten soll Shankara es bei dem Herrscher des Ortes durchgesetzt haben, daß dieser eine Bestimmung erließ, nach welcher fortan alle Mitglieder der ihm verfeindeten Familien nicht mehr die Veden rezitieren dürfen, ihre Toten auf dem Hof hinter ihren Häusern verbrennen und die Leichen vor der Bestattung

zerschneiden müssen. Diese eigentümliche Sitte soll auch heute noch bei einigen Nambûtiri-Familien herrschen und wird von ihnen auf den Zorn Shankaras zurückgeführt; ob dieser Brauch sich aber wirklich von dieser Begebenheit herschreibt, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist die ganze Erzählung erst nachträglich erfunden worden, um diesen merkwürdigen Usus zu erklären.

Von Shingeri aus, wohin er zurückgekehrt war, unternahm Shankara dann eine große Missionsreise nach der indischen Ostküste, bekämpfte die Anhänger ketzerischer Kulte und gewann Könige und Priester für seine Lehre. In Purî (Orissa) gründete er das Govardhana-Kloster, das heute noch besteht. Schließlich begab er sich noch einmal nach dem Westen. In Dvârakâ (Gujarât) stiftete er wieder einen Hochsitz seines Ordens, dann zog er den Ganges entlang und kam schließlich nach Kashmir, woselbst er die Buddhisten befehdete. Von hier aus wandte er sich nach Prâgjyotisphur (Gauhâti) in Assam und brachte dem Philosophen Abhinavagupta [31] im Redekampf eine schwere Niederlage bei. Dieser sann auf Rache; er nahm die schwarze Magie zu Hilfe und bewirkte, daß Shankara von einem schweren Leiden befallen wurde. Alle ärztlichen Mittel, die gegen die sich andauernd verschlimmernde Krankheit angewandt wurden, erwiesen sich als vergeblich. Schließlich teilte ein Bote Shivas dem Asketen Padmapâda die Ursache der Krankheit mit, worauf dieser den kranken Meister durch Anwendung von Zaubermitteln wieder gesund machte. Shankara wanderte dann ins Himâlaya-Gebiet. In Badarînâth baute er dem Vishnu einen Tempel und errichtete ein Kloster. Unweit hiervon, in dem Shiva-Heiligtum von Kedârnâth starb er. An beiden Orten ist noch heute die Erinnerung an ihn lebendig. Der Dienst in den geweihten Stätten von Badarînâth und Kedârnâth wird noch jetzt von Nambûtiri-Brahmanen ausgeführt, die aus Südinidien hierher verpflanzt wurden.

6. *Râmânuja*

Unter den großen Kirchenlehrern, welche gegenüber Shankaras „absolutem Monismus" einen realistischen Vedânta und den Glauben an einen persönlichen Gott sektarischer Prägung vertraten, ist Râmânuja derjenige, der durch seine Lehren das geistige Leben Indiens am stärksten beeinflußt hat. Ist doch sein berühmter Kommentar zu den Brahma-Sûtren nicht nur an sich nach dem Urteil Rudolf Ottos „eines der gewaltigsten Geisteswerke, die Indien hervorgebracht hat[32], sondern zugleich auch eine Arbeit, die für die Philosophen anderer Schulen vorbildlich geworden ist.

Râmânujâ[33] entstammte einer frommen vishnuitischen Brahmanenfamilie des Tamil-Landes. Das zeigt schon sein Name, denn „Râmânuja" bedeutet „der jüngere Bruder des Râma", das Wort ist eine Bezeichnung des Lakshmana, der mit Râma, einer Inkarnation des Vishnu, die im Epos Râmâyana geschilderten Taten vollbrachte. In Tamil führt er den Namen Ilaya Perumal. Sein Geburtsort Shrîperumbûdûr liegt unweit von Madras.

Als seine Lebenszeit gibt die Tradition die Jahre 1017 bis 1137 an; da es etwas unwahrscheinlich ist, daß er ein Alter von 120 Jahren erreicht hat, nehmen manche Forscher an, daß er erst um 1050 zur Welt kam. Seinen Vater Keshava verlor er früh. Als er herangewachsen war, studierte er bei dem berühmten Vedântisten Yâdavaprakâsha in Kâncî (Conjeeveram) den Veda. Da dieser Lehrer ein Anhänger Shankaras war, kam es zwischen ihm und seinem vishnu-gläubigen Schüler zu einem Konflikt, der schließlich dazu führte, daß der junge Râmânuja ihn verließ und im Tempel des Vishnu als Priester fungierte. Er lebte hier als verheirateter Haushalter, doch war seine Ehe wenig harmonisch, so daß er sich von seiner Gattin trennte und Asket wurde. Als solcher sammelte er einen Kreis von Schülern um sich und wurde dann nach Shrîranga berufen, um dort

an Stelle seines Urgroßvaters von mütterlicher Seite, des Meisters (âcârya) Yâmuna (Tamil: Âlavandâr) die Leitung der vishnuitischen Gemeinde zu übernehmen. Er schrieb hier sein berühmtes „Shrîbhâshya" (Kommentar zu den Brahma-Sûtren) und andere Werke; auf großen Missionsreisen verteidigte er seinen „qualifizierten Monismus" gegen alle Gegner und gewann seiner Lehre viele Anhänger, der Überlieferung nach auch seinen ehemaligen Lehrer Yâdavaprakâsha.

Râmânujas Tätigkeit in Shrîranga fand ein vorzeitiges Ende durch die Verfolgungen, denen die Vishnuiten durch den neu auf den Thron gekommenen König der Cola-Dynastie ausgesetzt waren. Dieser, ein fanatischer Shivait, soll von allen Brahmanen seines Reiches die Unterzeichnung eines Schriftstücks verlangt haben, in welchem festgestellt wurde, daß Shiva der höchste Gott sei. Râmânuja entzog sich dieser Zumutung durch die Flucht und fand ein Asyl im Reiche des dem Jaina-Glauben zugetanen Königs Bittideva von Maisur aus der Hoysala-Dynastie. Dadurch, daß er die Tochter des Königs von einem bösen Geist befreite, stieg er hoch in der Gunst des Herrschers, so daß dieser ganz unter seinen Einfluß kam, sich zum Vishnuismus bekehrte und den Namen Vishnuvardhana annahm. Nach dem Tode des Cola-Königs kehrte Râmânuja, schon hochbetagt, nach Shrîranga zurück, wo er bis zu seinem Tode wirkte.

Die hier kurz wiedergegebene Lebensgeschichte des großen Mannes ist im Stil der indischen Hagiographie mit zahlreichen Wundergeschichten ausgeschmückt. Diese berichten davon, daß die Gegner des Meisters zu wiederholten Malen versuchten, ihn zu töten, er aber stets durch ein Wunder gerettet wurde, daß er heilige Götterbilder an verborgenen Orten entdeckte, Tempel, die die Shivaiten für sich in Anspruch genommen hatten, den Vishnuiten zurückgewann und dergleichen mehr. Es entspricht dieser frommen Betrachtungsweise, daß seine Biographen berichten, er habe die Bestätigung der Rich-

tigkeit der Anschauungen, welche die Grundlagen seiner Lehre bilden, durch den Gott Vishnu selbst erhalten, der ihm in Kânci durch den Mund eines Priesters verkündete: „Ich bin die höchste Wirklichkeit, nach der richtigen Lehre besteht eine Verschiedenheit (bheda, von Gott und Einzelseelen); gläubige Hingebung ist das Mittel zur Gewinnung der Erlösung.“

DIE GROSSEN SYSTEME

Vorbemerkungen

Nach Kant[1] ist ein System ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis. Ein philosophisches System ist demnach ein Lehrgebäude, welches die Welt aus einem einheitlichen Gesichtspunkt zu deuten sucht, indem es alle Einzelerkenntnisse in einen gegliederten durchgängigen Zusammenhang stellt und von bestimmten Grundgedanken abhängig macht. Wie jeder Begriff kann auch der eines philosophischen Systems enger oder weiter gefaßt werden, so daß man verschiedener Ansicht darüber sein kann, wann eine zusammenhängende Folge von Gedanken als ein System anzusehen ist und wann nicht. Bei weitester Auslegung des Wortes kann man vielleicht schon von einem „System der vedischen Weltanschauung" oder einem „System der Upanishaden" sprechen, verwendet man das Wort aber in dem gewöhnlichen, allgemein gebräuchlichen Sinn, so kann erst in der klassischen Zeit der indischen Geistesgeschichte von eigentlichen Systemen die Rede sein. Denn erst in dieser Periode treten uns zu einem Ganzen zusammengeschlossene Gedankenketten entgegen, welche eine mehr oder weniger vollständige und vor allem nach bestimmten Grundsätzen geordnete Erklärung des Wesens von Welt und Überwelt zu geben versuchen. Erst jetzt begegnen wir Lehren, die eine umfassende Weltansicht darlegen und sich auf individuelle Denker zurückführen lassen. Wir können uns dabei in diesem Abschnitt darauf beschränken, die mehr oder weniger universalen Weltbilder zu behandeln, die seit der Zeit Mahâvîras

und Buddhas in Indien um Anerkennung rangen. Bei diesem Unternehmen wird es sich empfehlen, die einzelnen Systeme jeweils in der vollendeten ausgereiften Form darzustellen, die sie in den maßgeblichen Texten gefunden haben, zugleich aber die Phasen zu beschreiben, die sie durchliefen, bis sie diese in gewissem Sinne abschließende Gestalt gewannen und dabei auf die vorsystematischen Ansätze hinzuweisen, aus denen sie erwachsen sind.

Die philosophischen Systeme der Inder scheiden sich in zwei große Gruppen: in solche, welche eine moralische Verantwortung des Menschen und eine Vergeltung seiner Taten im Wege karmabedingter Wiederverkörperung annehmen, also nach indischer Auffassung eine sittliche Weltordung anerkennen, und in solche, die dies nicht tun. Die Vertreter der „Lehre von der Tat“ werden im Kanon der Jainas und Buddhisten als „Kriyâ-vâdins“, ihre Gegner als „Akriyâ-vâdins“ bezeichnet. Zu den ersteren gehören alle Anhänger von Lehren, welche glauben, daß der Mensch (oder richtiger: jedes Lebewesen) sich durch seine in diesem Dasein nach freier sittlicher Entscheidung vollbrachten Taten eine neue Existenz auf Erden, im Himmel oder in der Hölle schafft, in welcher er den Lohn für seine Taten erntet. Zu den Akriyâ-vâdins werden hingegen alle diejenigen gerechnet, welche den Lebewesen den freien Willen absprechen und sein Handeln durch seine natürliche Veranlagung, durch das Schicksal, durch einen allmächtigen Weltenherrn oder andere Prinzipien determiniert sein lassen. Zu ihnen werden auch diejenigen gezählt, welche in der Welt überhaupt kein irgendwie geartetes ordnendes Prinzip zu erblicken vermögen, sondern alles Geschehen als durch blinde Zufälle bedingt ansehen.

Eine andere Klassifikation unterscheidet Âstikas und Nâstikas. Die ersteren lehren: es gibt (asti) etwas Transzendentes; Recht und Unrecht sind objektive Werte und nach dem Tode eines Individuums wird alles Gute und

Böse vergolten. Die Nâstikas (na asti = „nicht ist") negieren alles dieses. Der Begriff „Nâstika" ist jedoch nicht eindeutig. Denn während manche, wie der Jainaphilosoph Haribhadra [2] unter den Nâstikas nur diejenigen verstehen, welche, wie die Materialisten, die Existenz von etwas Überirdischem und das Dasein nach dem Tode leugnen, rechnen manche brahmanischen Schriftsteller zu den Nâstikas alle Philosophen, welche, wie die der Jainas und Buddhisten die Autorität des Veda leugnen, und andere engen den Begriff noch mehr ein, indem sie auch die Vertreter ihnen unsympathischer brahmanischer Lehren wie des atheistischen Sânkhya, der atheistischen Mîmânsâ, des akosmistischen Vedânta usw. als Nâstikas bezeichnen [3].

Wenn demnach die verschiedenen indischen Autoren, wie nicht anders zu erwarten, in Einzelheiten in ihrer Einteilung der Gesamtheit der philosophischen Systeme auch voneinander abweichen, so herrscht bei ihnen doch Einmütigkeit darüber, daß die Lehren der Agnostiker, der Fatalisten und der Materialisten zu dem gemeinsamen Grundprinzip aller Schulen, der Karma-Theorie, im Gegensatz stehen und deshalb als eine von ihnen wesenhaft verschiedene Gruppe anzusehen sind.

Zwischen den Systemen, welche eine sittliche Ordnung der Welt anerkennen, und denen, die sie negieren, besteht ein tiefgreifender Unterschied darin, daß nur von den ersteren verfaßte literarische Werke auf uns gekommen sind. Von den Agnostikern, Fatalisten und Materialisten besitzen wir keine vollständigen, von ihnen selbst herrührende Schriften, sondern wir kennen sie nur aus den Darstellungen ihrer Gegner und aus gelegentlich in diesen mitgeteilten Bruchstücken aus ihrer Literatur. Dies hat seinen Grund darin, daß die verschiedenen Religionen gleicherweise daran interessiert waren, die ihre Bestrebungen bedrohenden Ansichten zu bekämpfen und daß diese „negativistischen" Richtungen nicht Schulen geschaffen haben, welche ihre Texte

immer wieder abschrieben und bis auf uns übermittelt haben. Die Folge dieses Tatbestandes ist, daß all unser gegenwärtiges Wissen um diese Systeme einen fragmentarischen Charakter trägt. Dadurch wird leicht der Anschein erweckt, als handelte es sich bei ihnen gar nicht um vollausgebildete Lehrgebäude, sondern nur um vereinzelt hingeworfene und überlieferte Gedanken. Wenn im Folgenden den Anschauungen der Leugner der sittlichen Weltordnung gleichwohl einen Platz eingeräumt habe, so geschieht dies vor allem deshalb, weil sonst der irrige Eindruck hervorgerufen wird, als hätte es in Indien nur religiös-ethische Lehrgebäude gegeben und als hätte es ganz an Stimmen gefehlt, welche deren moralisch-fundierten Anschauungen widersprachen. Die große Mannigfaltigkeit der philosophischen Ansichten, welche das Gangesland hervorgebracht hat, läßt sich aber nur dann in ihrem ganzen Reichtum erfassen, wenn auch die Ansichten zu Worte kommen, welche zu den herrschenden Meinungen in Gegensatz traten, mag auch das, was von ihnen auf uns gekommen ist, an sich nur von geringem Ausmaß sein und an innerem Wert hinter dem, was uns von den großen klassischen Systemen überliefert ist, zurückstehen.

A. Die Lehren, welche die sittliche Weltordnung leugnen

1. Der Agnostizismus der Ajnânikas

Nach dem Dîghanikâya 2, 31 lebte zu Buddhas Zeit in Magadha ein Philosoph Sanjayin Vairattiputra (Pâli-Form: Sanjaya Belatthiputta), der die Beantwortung aller metaphysischen Fragen konsequent ablehnte. Auf die Fragen des Königs Ajâtashatru: Gibt es ein Jenseits, gibt es übernatürliche Wesen, gibt es eine Vergeltung guter und böser Werke, existiert ein Vollendeter nach dem Tode, entgegnet er jedesmal, daß er nicht sagen könne, ob dies erstens der Fall sei oder zweitens nicht der Fall sei, ob es drittens zugleich der Fall sei und zugleich nicht, oder ob es viertens weder der Fall sei, noch auch nicht. Mit Hilfe dieses viergliederigen Schemas wird jede Aussage über etwas, das über unsere Erfahrung herausgeht, beharrlich zurückgewiesen. Anhänger Sanjayins scheinen die in demselben Text (1, 2, 23) genannten Shramanas und Brahmanen gewesen zu sein, welche „schwer zu fassen wie Aale", jeder Beantwortung metaphysischer Probleme aus dem Wege gingen, indem sie erklärten: „Ich habe kein Wissen darüber, ob etwas gut oder schlecht ist. Würde ich daher etwas für gut oder schlecht erklären, so würde mein Urteil durch meine Vorliebe oder Abneigung getrübt sein und wäre deshalb unzutreffend. Ein unrichtiges Urteil würde mir aber Verdruß bereiten und mich geistig hemmen."

Diese „Ajnânikas", d. h. Vertreter des Agnostizismus (ajnâna-vâda [Nichtwissenslehre]), scheinen wie Pyrrho von Elis der Meinung gewesen zu sein, daß alle menschlichen Meinungen subjektiv bedingt sind und daß die unerschütterliche Gemütsruhe, nach welcher der Weise strebt, nur durch die „Epoche", die Enthaltung von jeder bestimmten Behauptung erreichbar ist. Denn jede Dis-

kussion über metaphysische Fragen ruft Gemütsregungen der verschiedensten Art (Feindseligkeit, Stolz usw.) hervor, welche den Geist trüben.

Eine Fortbildung der vier Sätze der im buddhistischen Kanon genannten Agnostiker scheint die Lehre von den sieben Tropen zu sein, welche spätere Ajnânikas aufstellten und welche dann von den Jainas übernommen und ihrem System einverleibt wurde (s. unten).

2. Der Materialismus der Cârvâkas

Als Materialismus bezeichnet man diejenige philosophische Anschauung, für welche allein die Materie das Wirkliche ist und welche deshalb auch alles Geistige auf körperliche Funktionen zurückführt. Sinngemäß kann dieser Ausdruck erst dann in Anwendung kommen, wenn das Geistige und das Stoffliche als etwas verschiedenes erkannt worden sind; auf den älteren Stufen des philosophischen Denkens, auf welchen dies noch nicht der Fall war, kann man deshalb noch nicht von einem eigentlichen Materialismus sprechen. Die Lehre von den drei Urelementen, aus denen alles entstanden ist (Chândogya-Up 6, 2, 3 ff) kann man deshalb noch nicht wie H. Jacobi[4] als eine „materialistische Theorie" bezeichnen, weil die Elemente als denkende Gottheiten vorgestellt werden, und ebensowenig kann man mit P. Deussen[5] die Auffassung der Dämonen ebendort 8, 1 f als „materialistisch" ansehen, denn sie beruht auf dem bei vielen Naturvölkern verbreiteten Glauben, daß das Spiegelbild eines Menschen der unsterbliche Doppelgänger, die Psyche oder Körperseele desselben sei und nach dem Tode fortlebe. Ein echter Materialismus, der den Menschen aus stofflichen Elementen bestehen läßt, die sich mit dem Tode auflösen, und der deshalb ein Fortleben in einer neuen Existenzweise leugnet, ist vielmehr erst in späterer Zeit nachweisbar. Im Kanon der Buddhisten und Jainas[6] wird von einem Fürsten Pâyâsi

(Päesi) erzählt, der eine karmische Vergeltung, eine Wiedergeburt und ein Jenseits leugnet und seine These, daß vom Menschen nach dem Tode nichts übrig bleibe als sein zerfallender Körper, durch Experimente, die er an Hingerichteten vornehmen läßt, zu erweisen sucht, wie dies auch Kaiser Friedrich II. getan haben soll. Dîgha 2, 23 nennt einen Lehrer Ajita Kesakambalî, nach dessen Meinung sich der Leib des Menschen in die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft auflöst, während sein Sinnesvermögen im Raum (âkâsha) verschwindet. Eine ähnliche Lehre erwähnt Sûyagada II, 1, 15[7] und betont, „von der Haut begrenzt, reicht die Seele von der Fußsohle bis zu den Spitzen des Haupthaares; solange der Leib besteht, besteht auch sie, vergeht er, so besteht sie nicht mehr. Leib und Seele lassen sich nicht voneinander trennen, wie dies bei Schwert und Scheide, oder Zuckerrohr und Saft der Fall ist." Die Texte der Buddhisten und Jainas kennen schon die verschiedensten Spielarten materialistischer Lehren: solche, die vier, fünf oder sechs Elemente annehmen (das Geistige wird als sechstes Element gerechnet, dem jedoch beim Tode eines Wesens ebensowenig eine individuelle Weiterexistenz zukommt wie den anderen). Wie sehr das Problem, ob der Mensch nur eine zeitweilige Verbindung von kosmischen Stoffen sei oder ob etwas den Tod überdauere, die Denker beschäftigte, zeigt die Frage des Jünglings Naciketas (Kath. Up 1, 20), der vom Todesgott darüber Aufschluß erbittet, was mit dem Menschen, wenn er stirbt, geschieht, denn „Es besteht ein Zweifel über den dahingeschiedenen Menschen. Einige sagen: ‚Er ist' (asti), andere ‚er ist nicht' (nâsti)." Im Mahâbhârata werden materialistische Lehren verschiedentlich erwähnt, so im Mokshadharma (XII 218, 8). Hier heißt es: Die Nâstikas behaupten, die Seele sei nichts anderes als der Körper, denn alle Vorgänge in der Natur lassen sich ohne Annahme von immateriellen geistigen Kräften erklären: das Wachsen der Pflanzen, das Geboren-

werden der Tiere, die Attraktion, welche der Magnet ausübt, das Verdampfen des Wassers und ebenso die Erinnerung an materielle Vorgänge. Da die empirische Wahrnehmung die Wurzel für Schlußfolgerung und Überlieferung ist, dürfe man keine Theorien aufstellen, welche der sinnlichen Erfahrung widersprechen. Auch die Gîtâ (4, 40, 16, 8 f; vielleicht auch 18, 22) bekämpft den Materialismus. Im Râmâyana 2, 108 f widerlegt Râma von Jâbâli vorgetragene materialistische Ansichten. In den Purânas, in den Rechtsbüchern und in vielen anderen Werken der heiligen Überlieferung finden sich ebenfalls zahlreiche Hinweise auf materialistische Lehren und die meisten philosophischen Werke gehen kurz auf sie ein, um sie zu widerlegen[8]. Das Wesen des indischen Materialismus gibt am genauesten der Terminus „bhûta-vâda“ (Lehre von den Weltelementen) wieder, denn er lehrt nicht eine einheitliche Materie, aus der alles entsteht, sondern nimmt eine Vielheit von ewig existierenden Elementen (bhûta) an, die durch ihre Vermischung alles hervorbringen.

Die Inder bezeichnen den Materialismus vielfach auch als „Lokâyata“. Das Wort ist nicht eindeutig[9]. Es bedeutet nämlich an sich überhaupt jede Lehre, die sich nur mit dieser irdischen Welt befaßt, mag dies nun Naturwissenschaft, Wirtschaftskunde oder Staatskunst sein. Die Materialisten heißen auch Cârvâkas. Die Herkunft dieses Namens ist unsicher. Die einen leiten es von Wurzel „carv“ (kauen) ab, die Cârvâkas wären also Leute, die gern essen, andere erklären es als eine Verballhornung von „câru-vâka“ (lieblich redend), weil diese Philosophen eine Lehre verkündeten, die der Menge lieblich in den Ohren klänge. Nach einer anderen Erklärung wieder soll Cârvâka der Begründer oder der Hauptschüler des Begründers gewesen sein. Als Stifter des Materialismus gilt in klassischer Zeit Brihaspati, der mit dem vedischen Gott gleichen Namens identifiziert wird. Er soll ein Lehrbuch verfaßt haben, aus dem ge-

legentlich Worte zitiert werden. Als ein Werk dieser Schule wird ferner die „Bhâgurî“ erwähnt. Da keine Schriften der Cârvâkas auf uns gekommen sind, beruht die folgende Darstellung des klassischen indischen Materialismus auf den Angaben, die sich in den verschiedensten Texten verstreut finden[10].

Die krassen indischen Materialisten gehen von dem erkenntnistheoretischen Grundsatz aus, daß nur die sinnliche Wahrnehmung, nicht aber die Schlußfolgerung oder irgend eine Überlieferung wahre Erkenntnisse vermittele. Diese hohe Wertung der Empirie gegenüber der Spekulation hat zwar als Reaktion gegenüber den oft allzu phantastischen Grübeleien der indischen Metaphysiker eine gewisse Berechtigung, sie verfällt aber in das entgegengesetzte Extrem, indem sie auch offensichtlich durch Überlegungen gewonnene Denkergebnisse auf die direkte Perzeption zurückzuführen sucht. Spöttisch bemerkt ein Gegner[11] mit Recht, daß die Materialisten dann ja auch den Irrtum ihrer Gegner durch Sinneswahrnehmung erkennen müßten. Wie die Materialisten des Abendlandes waren sich eben auch die indischen nicht darüber klar, daß ihre Weltanschauung genau so wie die der idealistischen Metaphysiker auf denkerischer Ausdeutung bestimmter Erscheinungen beruht und keine streng wissenschaftliche objektive Wiedergabe von Tatbeständen darstellt.

Die Realitäten (tattva „Dasheiten“), aus denen alles Seiende besteht und welche die Grundlage alles Wahrnehmbaren bilden, sind die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft. Auch der Körper aller Lebewesen entsteht aus einer Verbindung dieser vier ewigen Bhûtas. Das Selbst (âtman) ist nichts anderes als der Leib. Das Geistige im Individuum entsteht ebenfalls durch die Kombination der Elemente, in ähnlicher Weise wie die rote Farbe des Speichels des Betelkauers infolge der beim Kauen vermischten Ingredienzien oder wie die berauschende Kraft des Alkohols durch die Mischung

der Gärungsstoffe. Es gibt daher keine vom Körper verschiedene Seele, welche von diesem getrennt existiert, bevor er geboren wurde oder nachdem er zerfiel.

Ebenso unbegründet ist die Annahme von irgendwelchem Überweltlichen, von einem Weltenlenker, einem Jenseits oder der nachwirkenden Kraft von guten oder bösen Handlungen. Die Verschiedenheit der Lebewesen und die Mannigfaltigkeit ihrer Schicksale hat seinen Grund weder in einem moralischen Gesetz, noch in einem intelligenten Urheber: „Wer machte die Pfauen so bunt, und wer verlieh dem Kuckuck seine süße Stimme? Dafür gibt es keine andere Ursache als ihre natürliche Veranlagung (svabhâva)." Dementsprechend ist jeder Glaube an etwas Transzendentes abzulehnen. „Alle Theologie ist nur ein Trug für den, der die Welt kennt[12]." Die Feueropfer, Ahnenspenden und andere Riten sind von gewinnsüchtigen Priestern ersonnen worden, um dadurch ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Wenn ein beim Opfer geschlachtetes Tier in den Himmel gelangt, warum tötet man dann nicht den eigenen Vater beim Opfer, um ihn auf diese Weise in den Himmel kommen zu lassen?

Da es keine sittliche Weltordnung gibt und keine Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode, ist alles Streben nach Tugend (dharma) eitel, und ebenso sinnlos ist es, sich in diesem Leben zu kasteien, um die Erlösung zu gewinnen. Eine Befreiung von allen Leiden tritt bei Guten und Bösen gleicherweise schon beim Tode ein. Das einzige vernünftige Ziel des menschlichen Lebens kann daher nur der Sinnengenuß sein. Der Himmel liegt nicht im Jenseits, sondern besteht hier auf Erden im Genuß wohlschmeckender Speisen, im Besitz schöner Kleider, in der Verwendung von Wohlgerüchen und in der Umarmung von schönen Frauen. Die Tatsache, daß die Lust in der Welt mit Schmerz vermengt erscheint, darf niemanden davon abhalten, nach der Lust zu streben; die wahre Lebenskunst besteht eben darin, dafür

zu sorgen, daß man nur der Lust teilhaftig wird und den Schmerz beiseite läßt, gleichsam wie die Hülse, welche den Reis umgibt.

Neben der Schule, welche vier Elemente annimmt, hat es noch eine andere gegeben, welche noch den Raum (âkâsha) als fünfte Realität (tattva) bezeichnet. Nach ihrer Theorie haben sich die fünf Sinnesvermögen und die entsprechenden Sinnesobjekte (Farbe, Geruch usw.) aus diesen fünf Bhûtas entwickelt, während das Denken, Fühlen usw. durch ihre Verbindung hervorgebracht wird. Gegen diese Lehre wird von den Anhängern der Vier-Elementen-Lehre geltend gemacht, daß der Raumäther nicht sinnlich wahrgenommen wird, sondern nur erschlossen worden ist, deshalb der Lehre von dem einen Erkenntnismittel nicht entspricht.

Außer diesem groben (dhûrta) Materialismus kennt die Tradition noch einen verfeinerteren (sushikshita), welcher das Seelische nicht als eine Funktion des Körpers betrachtet, sondern es als einen besonderen Faktor sui generis anerkennt. Diesem Psychischen kommt jedoch beim Tode eines Wesens ebensowenig eine individuelle Unsterblichkeit zu, wie den Stoffen, aus welchen der Leib besteht. Schulen, welche ein besonderes feinstofflich gedachtes Element als das Substrat der Individualität eines Lebewesens annehmen, werden schon im Kanon der Jainas und Buddhisten genannt, auch späte Vedântaschriften scheinen noch auf sie hinzuweisen[13]. Über die speziellen Anschauungen dieser untereinander stark voneinander abweichenden Richtungen sind wir jedoch nicht unterrichtet; wahrscheinlich lehrten sie, daß das von ihnen angenommene Prinzip des Lebens oder des Denkens ebenso wie Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther ein kosmisches Element sei, das beim Aufbau eines Einzelwesens mitwirkt, nach dessen Hinscheiden aber wieder in seine Urform zurückkehrt.

3. *Der Fatalismus der Âjîvikas*

Als Fatalismus bezeichnet man den Glauben an die absolute Macht des Schicksals (fatum). Durch die unerklärliche und unabwendbare Kraft des allmächtigen Fatums geschieht, was geschieht, mit Notwendigkeit und wird alles, was geschehen soll, im voraus so festgelegt, daß niemand etwas daran ändern kann, mag er tun oder unterlassen, was er will. Der Meinung, daß ein unergründliches Schicksal (Daiva, Dishti, Vidhi), Niyati, „die Notwendigkeit“, oder Kâla „die Zeit“ als höchstes Weltprinzip über allem walte und ohne Recht und Billigkeit Glück und Unglück austeile, haben viele Philosophen und Dichter aphoristischen Ausdruck gegeben, ohne darum ihre Anschauungen in systematischer Form ausgebaut zu haben. Das einzige groß angelegte fatalistische Lehrgebäude, von dem wir eine gewisse, wenn auch unzulängliche Kenntnis haben, ist das der Âjîvikas, jener von Goshâla Maskariputra, einem Zeitgenossen Mahâvîras und Buddhas gegründeten Sekte, von welcher „Religionen Indiens“ S. 134 f gehandelt worden ist.

Nach der Lehre Goshâlas, die später in einer Gruppe von Werken, die als die „neun Lichtstrahlen“ bezeichnet werden, schriftlich fixiert worden sein soll, gibt es fünf Entitäten, nämlich die ewigen Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft und Leben (jîva, d. h. Seelen). Der ganze Weltprozeß geht durch das Zusammenwirken der Elementaratome und der Seelenatome vor sich. Während jedoch nach der Lehre der Jainas, die mit der der Âjîvikas sonst vieles gemein gehabt zu haben scheint, alles Geschehen im Kosmos durch die Kraft der guten und bösen Werke der Geistmonaden bedingt ist und die Verkörperung der Seelen gemäß dem ewigen moralischen Weltgesetz des Karma vor sich geht, vollzieht sich nach Goshâla der ganze Sansâra ausschließlich durch Schicksalsfügung. Ein buddhistischer Text[14] stellt die Lehre Goshâlas folgendermaßen dar:

„Es gibt nicht Grund und Ursache für die Sündhaftigkeit oder moralische Reinheit der Individuen, grund- und ursachelos sind sie sündhaft oder rein. Es gibt nicht eigenes Handeln, nicht fremdes Handeln, nicht Menschenhandeln, es gibt nicht Stärke, nicht Energie, nicht Menschenkraft, nicht Menschenanstrengung. Alle Individuen, Kreaturen, Wesen, alle Arten des Lebendigen haben ihre Daseinsform nicht kraft freien Willens, aus eigener Kraft und Energie, sondern nur infolge von Schicksalsbestimmung, Umgebung, angeborenem Wesen und erfahren nur so Glück und Leiden, als Zugehörige der sechs Wesensklassen. 1 400 000 an Zahl sind die hauptsächlichsten Geburten und andere 6000 und noch andere 600, 500 Arten des Karma und noch 5 und 3 und 1 und 1/2 Karma. Es gibt 62 Pfade der Lebensführung, 62 Unter-Kalpas (Weltalter), 6 Klassen von Menschen (ihrer moralischen Lebensführung nach), 8 Stadien des Menschen (bis zur Heiligkeit und darüber), 4900 Arten des Lebensunterhalts, 4900 Arten Wander-Asketen, 4900 Gegenden, wo Nâgas (Schlangengeister) wohnen, 2000 Körper- und Seelenvermögen ... 8 400 000 große Weltperioden, während deren Kluge und Toren den Kreislauf der Seelenwanderung vollendend, des Leidens Ende herbeiführen werden. Da ist nicht zu denken: ‚Durch diese sittliche Zucht, diese Observanzen, diese Askese, diesen heiligen Wandel werde ich die noch nicht vollkommen reife Tatvergeltung zur vollkommenen Reife bringen oder die schon vollkommen reife Tatvergeltung, sie in einer Reihe Existenzen ertragend, erschöpfen.‘ So ist es nicht. Glück und Leid sind wie mit Scheffeln zugemessen, und die Dauer der Seelenwanderung hat ihren bestimmten Termin; es gibt keine Verkürzung und keine Verlängerung derselben, keine Vergrößerung und keine Verkleinerung. Wie ein hingeworfenes Garnknäuel abläuft, nur indem es sich abwickelt, geradeso werden Toren sowohl wie Weise, nur

indem sie den Kreislauf der Seelenwanderung vollenden, des Leidens Ende herbeiführen."

Nach Goshâla ist also die Weltwanderung eines jeden Wesens bis in alle Details durch eine unpersönlich gedachte Schicksalsmacht prädestiniert. Die Einzelheiten dieser Lehre sind uns nicht bekannt. Nach der Angabe der „Nîlakeshî" soll Goshâla die merkwürdige Theorie aufgestellt haben, daß alles kausalitätslos in die Erscheinung trete, was wohl besagen soll, daß durch die Macht des Fatums alles möglich sei. Als Beispiel hierfür wird das plötzliche Entstehen eines Regenbogens angeführt[15]. Seine Begründung findet dies darin, daß es in Wahrheit kein Entstehen, sondern nur ein Offenbarwerden gibt: wenn die Sonne aufgeht, verschwinden die Sterne, obwohl sie weiter da sind. Diese Lehre, daß alle Dinge „avicalita-nitya" sind, d. h. „bewegungslose Ewigkeit haben", gilt auch für den Erlösten; auch in der Erlösung ist der Sansâra nicht vernichtet, sondern nur unmanifest geworden. Konsequenterweise können Seelen, welche die Erlösung erlangten, später wieder in den Sansâra zurückkehren, was damit begründet wird, daß ja sonst einmal die Welt ohne Lebewesen sein würde. Es gibt also nur einen „Mandala-moksha", eine Erlösung im Kreise: die Erlösung ist auch nur ein Moment innerhalb des ewigen Lebenslaufes einer Seele, während dessen alles, was ihr bestimmt ist, eine Zeitlang aktuell wird, um dann wieder unsichtbar zu werden.

Es ist begreiflich, daß diese Lehre den Philosophen, welche an eine sittliche Weltordnung glaubten, ein Greuel sein mußte und daß Buddha von ihr deshalb sagte, unter allen Lehren sei sie die schlechteste, so wie ein härenes Gewand unter allen Gewändern das schlechteste ist, weil es in der Kälte kalt, in der Hitze heiß, dazu häßlich, übelriechend und unangenehm anzufassen ist[16].

Der Glaube an die Allmacht des Schicksals hat Goshâla aber nicht davon abgehalten, seinen Schülern die

Befolgung bestimmter Observanzen vorzuschreiben[17]. Dieser Umstand und die Tatsache, daß seine Anhänger ihn als einen allwissenden Adepten (âpta) verehren[18], gibt der Lehre der Âjîvikas den Charakter einer religiösen Glaubensgemeinschaft und räumt ihr eine Mittelstellung zwischen den negativistischen Philosophenschulen und den religiös-ethischen Systemen ein, die im Folgenden besprochen werden sollen.

B. Die religiös-ethischen Systeme

I. Die Systeme der Brahmanen

Die brahmanischen Systeme stimmen mit denjenigen der Jainas und Buddhisten darin überein, daß sie insgesamt die Lehre vom Karma und von der Wiederverkörperung annehmen; sie weichen von ihnen jedoch darin ab, daß sie den Veda als übermenschliche Richtschnur für alle zeitlichen und ewigen Dinge anerkennen und auf dem Boden der auf ihn sich gründenden sozialen Ordnung stehen, welche vor allem die Ausnahmerechte der Priesterkaste innerhalb der Gesellschaft sicherstellt. Die brahmanischen Systeme zerfallen in zwei Gruppen, in die sechs „Darshanas", die in der klassischen Zeit ihre Ausbildung erhielten, und in die Dogmatiken der großen Sekten, welche teils auf älteren Lehren, teils auf den Theorien der klassischen Zeit fußend, erst im Zeitalter des Hinduismus zur Blüte gelangt sind.

Das Wort „darshana", von der Wurzel „drish", „sehen", bedeutet „Ansicht, Anschauungsweise", jedes Darshana ist also in gewissem Umfange ein Versuch, darzutun, wie die Welt von einem gewissen Standpunkt aus „gesehen" werden kann. Seitdem man im Abendlande die Darshanas kennenlernte, hat man sie als Gegenstücke zu den Systemen der europäischen Philosophie aufgefaßt. Dies ist auch teilweise richtig, insofern als heute jedes Darshana ein einheitliches Ganzes darstellt, in welchem bestimmte Gedanken planvoll zusammengeschlossen sind. Daß sich diese Darshanas gleichwohl nicht ohne weiteres mit Systemen wie denen von Plato, Aristoteles, Hegel, Schopenhauer usw. gleichsetzen lassen, erhellt daraus, daß sie, mögen sie auch auf einen individuellen Urheber zurückgeführt werden, doch etwas Dauerhafteres darstellen, als die Lehrgebäude der meisten europäischen Philosophen; sie sind keine Gedankengebilde oder Begriffsdichtungen, die von einem Weisen aufgestellt wurden und eine Zeitlang Anerkennung fordern, um dann,

obsolet geworden, nur noch in der Philosophiegeschichte fortzuleben, sondern sie sind Denkrichtungen, die sich zwei Jahrtausende hindurch in immer neuen Formulierungen und Umbildungen bis zur Gegenwart erhalten haben. Dazu kommt, daß nur eines von ihnen, die Mîmânsâ eine im Laufe der Zeit zwar veränderte und von verschiedenen Schulen differenzierte einheitliche Weltanschauung lehrt, der Vedânta, das Sânkhya, der Yoga haben hingegen eine Fülle von „Systemen" aus sich hervorgebracht, die über so entscheidende Fragen wie die Realität der Welt, das Dasein Gottes, das Wesen der Einzelseele zu völlig entgegengesetzten Ergebnissen gelangten. Der Nyâya und das Vaisheshika wiederum stimmen in ihren Anschauungen so weitgehend miteinander überein, daß sie eigentlich nur als ein System gelten können. Das Charakteristische eines Darshana ist letzten Endes nicht, daß es bestimmte metaphysische Probleme in dieser oder jener Weise beantwortet, sondern daß es eine bestimmte Methode zur Erkenntnis der Wirklichkeit verwendet. Dies geht schon aus den Namen der Darshanas hervor. Denn diese werden ja nicht mit dem Namen ihres Urhebers oder nach dem von ihnen eingenommenen Lehrstandpunkt bezeichnet, wie dies sonst vielfach bei philosophischen Systemen der Fall ist, sondern nach ihrer Arbeitsweise. Mîmânsâ heißt „Erörterung" des Sinns des heiligen Vedaworts. Es ist dies mithin eine Disziplin, welche den als unumstößliche Autorität angesehenen Veda zu erklären bemüht ist. Da die Veda-Literatur in ihrem vorderen oder früheren (pûrva) Teil, den Sanhitâs und Brâhmanas rituellen Zwecken dient, in ihrem hinteren oder späteren (uttara) Teil, den Upanishaden, Spekulationen über das höchste Weltprinzip enthält, wird eine „pûrva-mîmânsâ", die sich mit dem Werkdienst (karma) beschäftigt, und eine „uttara-mîmânsâ, welche die Texte über das Brahma untersucht, unterschieden. Die erstere heißt auch „Karma-Mîmânsâ, die letztere „Brahma-Mîmânsâ" oder

„Shârîraka-Mîmânsâ", d. h. Erörterung über den verkörperten Geist. Da die Erörterung über das Brahma von den Upanishad-Texten ihren Ausgang nimmt, welche am Ende (anta) des Veda stehen und zugleich dessen philosophische Vollendung darstellen, wird die Brahma-Mîmânsâ auch „Vedânta" genannt und der Name Mîmânsâ nur auf die „Erörterung des Werkdienstes" bzw. das von diesem ausgehende System beschränkt. Das Wort „Sânkhya" wird von sankhyâ, „die Zahl", abgeleitet, wahrscheinlich ist Sânkhya die Forschungsmethode, welche die auseinander hervorgegangenen Weltprinzipien aufzählt. „Yoga" bedeutet die Praxis der Meditation, der Anspannung und Trainierung des Denkens, Nyâya ist der Wissenszweig, welcher die Regeln für das richtige Denken ermittelt, Vaisheshika derjenige, welcher den spezifischen Unterschied (vishesha) zwischen den verschiedenen Kategorien der Wirklichkeit und deren Unterabteilungen feststellt.

Die einzelnen Darshanas haben sich erst im Laufe der Zeit entwickelt. Die Mîmânsâ bildete zunächst eine Einheit, bis die Divergenzen zwischen den Lehren der Ritualisten und der Mystiker so groß wurden, daß Karma-Mîmânsâ und Vedânta zu zwei getrennten Disziplinen wurden. Das Sânkhya war ursprünglich nur eine bestimmte Auffassung über das Hervorgehen der vielheitlichen Welt aus dem All-Einen. In den mittleren Upanishaden, dem Mahâbhârata und den Pûrânas wird zwischen Vedânta- und Sânkhya-Theorien noch nicht unterschieden. Erst als sich eine neue, pluralistische Lehre ausbildete, welche die Theorie von den ewigen Individualseelen an die Stelle der monistischen Anschauung von dem all-einen Urgrund von prakriti (Ur-Materie) und purusha (Geist) setzte und wegen der scharfsinnigen Darlegung, die sie fand, die älteren Anschauungen in den Schatten stellte, wurde diese pluralistische atheistische Welterklärung zu einem besonderen System, das sich als sogenanntes „klassisches" Sânkhya

vom Vedânta schied. Als Meditationslehre bildete der Yoga anfänglich die praktische Ergänzung zu jeder Heilslehre, also auch namentlich zur All-Einheitslehre des Vedânta. Dadurch, daß Patanjali in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends dem „klassischen" Sânkhya nahestehende Anschauungen zur Grundlage seiner Theorie der Konzentration machte und durch Einfügung des Gottesbegriffes für seine Zwecke umbildete, entstand ein besonderes „Yoga-System". Während die vier ersten der sechs Darshanas solcherweise miteinander in engem Zusammenhang stehen, treten die ihrerseits wieder aufs Innigste miteinander verbundenen anderen beiden Darshanas diesen vier als Schöpfungen einer fortgeschritteneren Denkstufe an sich als etwas Neues und Andersgeartetes gegenüber, doch haben sich im weiteren Fortgang der Entwicklung soviel Fäden zwischen ihnen und den anderen Darshanas angesponnen, daß sie später mit ihnen untrennbar verknüpft erscheinen.

Schon diese kurze Betrachtung zeigt, daß die Begriffe, welche im Verlauf der verflossenen zwei Jahrtausende mit den Namen Mîmânsâ, Vedânta, Sânkhya, Yoga verbunden worden sind, dem Wandel unterworfen waren. Zu verschiedenen Zeiten hat man eben den Kreis dessen, was von diesen Worten umfaßt wurde, verschieden gezogen. Es ist deshalb nicht angängig, wie dies bisher meist geschehen ist, aus dem Vorkommen der Ausdrücke Sânkhya und Yoga in den Upanishaden oder im Mahâbhârata den Schluß zu ziehen, daß die Systeme der späteren Zeit schon zur Zeit der Abfassung dieser Texte vorhanden gewesen wären. Dasselbe gilt auch von dem Auftreten der Ausdrücke Sânkhya, Yoga und Lokâyata in Kautilyas Lehrbuch der Politik, wo diese Termini dem ganzen Zusammenhang nach nicht „Systeme", sondern Arbeitsmethoden bezeichnen[19].

Seit langem ist es üblich, von den sechs Darshanas der Brahmanen zu sprechen und damit Mîmânsâ, Vedânta, Sânkhya, Yoga, Nyâya und Vaisheshika als

die verschiedenen Systeme der vedagläubigen Orthodoxie zu charakterisieren. Wann die Theorie, daß diese sechs Lehren gleichberechtigte Ausdrucksformen der auf die vedische Offenbarung gegründeten Weisheit sind, zuerst aufgekommen ist, läßt sich schwer feststellen. Der Ausdruck „darshana-shatka" ist in brahmanischen Schriften erst in ziemlich späten Werken belegt[20]. Da Vâcaspatimishra die Hauptwerke aller Systeme (mit Ausnahme desjenigen des Vaisheshika) um 850 n. Chr. kommentierte, hat die Auffassung, daß sie ein zusammengehöriges Ganzes bilden, damals jedenfalls schon in praxi einen Anhänger gehabt. In dem im 11. Jahrhundert geschriebenen Drama „Der Mondaufgang der Erkenntnis" (Prabodhacandrodaya) von Krishnamishra tritt die Meinung, daß die sechs Darshanas letzten Endes eine gemeinsame Grundlage haben, schon deutlich hervor.

Daß gerade sechs Darshanas gerechnet werden, scheint seinen Grund darin zu haben, daß die Zahl 6 seit alter Zeit bei der Zählung metaphysischer Systeme eine Rolle gespielt hat. Der buddhistische Kanon spricht schon von den sechs Irrlehrern, welche der Buddha bekämpfte, den Materialisten Ajita, Pakudha und Pûrana, dem Skeptiker Sanjayin, dem Fatalisten Goshâla und dem Jaina Mahâvîra. Die Buddhisten und Jainas der klassischen Zeit führen auch immer sechs Systeme auf, doch wechselt das, was sie unter dieser Sechsheit begreifen. In dem wahrscheinlich vor dem 5. Jahrhundert n. Chr. in Tamil abgefaßten romantischen Epos „Manimekhalai", das dem Buddhisten Shîttâlai Shâttan aus Madurâ zugeschrieben wird, werden sechs Systeme behandelt: Materialismus (Lokâyata), Buddhismus, Sânkhya, Nyâya, Vaisheshika und Mîmânsâ, in dem wohl derselben Zeit angehörigen, von einem unbekannten Jaina-Autor herrührenden Tamil-Epos „Nîlakeshi" auch sechs, nämlich: der Buddhismus, die Lehre der Âjîvikas, Sânkhya, Vaisheshika, Veda-vâda und Bhûta-vâda (Materialismus). Tatsächlich

ist freilich die Zahl der diskutierten Systeme größer, da der Buddhismus mehrere Kapitel umfaßt, in welchen die Anschauungen verschiedener Schulen besprochen werden, und als Veda-vâda nicht nur die Karma-Mîmânsâ, sondern auch alle auf den Veda sich gründenden Lehrsysteme bezeichnet werden, nämlich: „Srishtivâda", die Lehre von der Weltschöpfung, „Brahmavâda", die Lehre vom All-Gott, ferner die Systeme der Vaishnavas, Mâheshvaras, Pâshupatas, Pâncarâtras und Parivrâjakas, außerdem noch die in gesonderten Kapiteln des Werkes behandelten Lehren des Sânkhya und Vaisheshika. Zu diesen kommt aber noch das Jaina-System hinzu, welches Nîlakeshi selbst vertritt. Der Jaina Haribhadra stellt in seinem „Shad-darshana-samuccaya" dar: Buddhismus, Nyâya, Sânkhya, Jaina, Vaisheshika, Mîmânsâ. Als siebentes fügt er noch den Materialismus hinzu, bemerkt aber, daß man auch bloß sechs Systeme annehmen könne, wenn man Nyâya und Vaisheshika als ein System auffasse. Der Jaina Siddharshi erreicht die Sechszahl in seiner 906 n. Chr. abgefaßten „Upamitibhavaprapanca-kathâ", p. 661, indem er das Sânkhya fortläßt. Der von einem unbekannten Verfasser in der ersten Hälfte unseres Jahrtausends verfaßte „Sarvamatasangraha" unterscheidet sechs Matas (Anschauungen): drei nichtvedische: Materialismus, Jainismus, Buddhismus, und drei vedische: Tarka, Sânkhya, Mîmânsâ. Wenn man die vier behandelten buddhistischen Schulen einzeln rechnet, ergeben sich sechs nichtvedische Systeme, die Zahl der vedischen beträgt ebenfalls sechs, wenn unter Tarka Nyâya und Vaisheshika, unter Sânkhya das atheistische und das theistische System dieses Namens, unter Mîmânsâ, Karma und Brahma-Mîmânsâ verstanden werden. Die angeführten Belege zeigen, daß die Theorie, daß es sechs philosophische Systeme gibt, in alte Zeit zurückgeht, daß dieser Rahmen aber in der verschiedensten Weise ausgefüllt worden ist.

Während die sechs orthodoxen „Darshanas" zum Teil

keine metaphysischen Systeme darstellen, die sich gegenseitig ausschließen, zum Teil eine Mehrzahl von Systemen umfassen, tragen die Lehren der vishnuitischen und shivaitischen Schulen der nachklassischen Zeit alle einen ausgesprochen dogmatischen Charakter. Sie können aber auch als Untergruppen der sechs Darshanas gerechnet werden, da die Lehrgebäude der Pâshupatas und Alchimisten zum Nyâya-Vaishika bzw. zum Yoga in naher Beziehung stehen und die anderen Systeme der Vishnuiten und Shivaiten als besondere sektarische Vedânta-Schulen aufgefaßt werden können.

a) Die sechs „Darshanas“

1. Die Mîmânsâ

Die Lehren der vedischen Sanhitâs und der Brâhmanas sind nie in Form eines festumrissenen Systems dargestellt worden. Abgesehen davon, daß der älteren Zeit das Bedürfnis nach einer derartigen literarischen Zusammenfassung zu einem in sich geschlossenen Ganzen noch fremd war, wäre es ja auch unmöglich gewesen, die in sich so verschiedenartigen Anschauungen von den einzelnen, bald als belebte Wesen, bald als unpersönliche Substanzen aufgefaßten Daseinsmächten und ihrem Verhältnis zueinander in einem umfassenden Lehrgebäude unterzubringen. Schon frühzeitig bestand hingegen das Bedürfnis, Grundsätze für die richtige Ausführung der Opferriten aufzustellen. So entstand allmählich ein System von Regeln (nyâya) für die Auslegung der heiligen Schriften, welches bemüht war, die in vielen Texten zerstreuten und untereinander oftmals divergierenden Angaben über die zu vollziehenden Zeremonien miteinander in Einklang zu bringen. Aus der Zusammenfassung derartiger Regeln ist der „Leitfaden der Erörterung (des Werkdienstes)“, das (Karma-) Mîmânsâ-Sûtra des Jaimini hervorgegangen, das von

H. Jacobi[21] in die Zeit zwischen 300 und 200 v. Chr., von anderen erst in die ersten Jahrhunderte n. Chr. gesetzt wurde. Zu ihm schrieb Upavarsha einen Kommentar, der uns nicht vorliegt, auf diesem wieder fußt der älteste uns erhaltene Kommentar des Shabarasvâmin (5. Jahrhundert n. Chr.?).

Die Mîmânsâ ist von Hause aus eine Ritualwissenschaft[22]. Der ganze Veda (mit Ausnahme der Upanishaden) handelt nach den Mîmânsakas (Mîmânsâ-Lehrern) von religiösen Pflichten, und jeder Satz in ihm nimmt Bezug auf diese. Das gilt nicht nur für die Vorschriften (vidhi) und Verbote (nishedha), sondern auch für die Sprüche (mantra), die Namen (nâmadheya) und die Sinneserklärungen (arthavâda), die er enthält. Zur Ermittlung der Bedeutung jeder Textstelle hat die Mîmânsâ eine Methode entwickelt, die für alle philosophischen Systeme richtunggebend war. Nach dieser hat jede Erörterung in fünf Etappen zu verlaufen: es wird erstens der zu behandelnde Gegenstand (vishaya) einer Behauptung festgestellt, zweitens ein dagegen bestehender Zweifel (samshaya) geltend gemacht, drittens eine gegnerische Ansicht (pûrvapaksha) geäußert, viertens dieser gegenüber die endgültige Ansicht (uttara-paksha, siddhânta) vertreten, und abschließend fünftens die Beziehung des so gesicherten Ergebnisses der Untersuchung zu anderen Textstellen (sangati) hergestellt.

Die Bedeutung der Mîmânsâ für die Geschichte der indischen Philosophie beruht zunächst darauf, daß sie ein Forschungs- und Lehrverfahren ausgebildet hat, das als Grundlage für wissenschaftliche Untersuchungen der verschiedensten Art dienen konnte. Inhaltlich hat das meiste, was in den Mîmânsâ-Sûtren und ihren Erläuterungsvorschriften dargelegt wird, mit Philosophie hingegen wenig zu tun, da es der Ermittlung der durch die rituellen Gebote (codanâ) des Veda bestimmten religiösen Pflicht (dharma) dient. Die Notwendigkeit, den Glauben an die ewige Gültigkeit und überirdische Na-

tur des Veda, auf dem ihr ganzes System gegründet ist, gegen die Angriffe von Gegnern zu verteidigen und sich mit den verschiedensten anderen Lehren auseinanderzusetzen, hat mit der Zeit aber dazu geführt, daß die Mîmânsakas sich mit einer Reihe von philosophischen Fragen beschäftigen mußten und so selbst einen festumrissenen philosophischen Standort gewannen. Begreiflicherweise waren es in erster Linie religiös-dogmatische und sprachwissenschaftliche Probleme, denen sie ihr Interesse zuwandten. Da die Autorität des Veda die theoretische Basis für alle Annahmen und Erörterungen der Schule bildet, betrachtete sie es als ihre Hauptaufgabe, zu erweisen, daß er eine von Ewigkeit zu Ewigkeit selbst existente Substanz sei, die nicht von menschlichen Urhebern herrühre und deshalb ein höheres und sichereres Wissen verleihe als die weltlichen Erkenntnismittel (Wahrnehmung, Folgerung, Analogieschluß, selbstverständliche Annahme und Nichtbemerken, d. h. Wissen um die Nichtexistenz von etwas).

Die Behauptung, daß dem Veda eine ewige absolute Autorität zukomme, wird zunächst dadurch „erwiesen", daß festgestellt wird, daß man von keinem menschlichen oder göttlichen Verfasser der vedischen Texte etwas wisse, also könnten sie keinen Urheber haben. Die Theorie von der Ewigkeit des Veda stützt sich des weiteren auf folgende drei Annahmen: Erstens: das Wort, ja jeder Ton ist ewig. Das besagt: das Wort ist überall und stets in latenter Form gegenwärtig; wenn es ausgesprochen wird, wird es nicht neu geschaffen, sondern nur aus dem potentiellen Zustand in den aktuellen der Manifestation versetzt. Zweitens: Zwischen dem Wort und dem, was es bedeutet, besteht seit anfangsloser Ewigkeit eine Verbindung. Die Worte verdanken also nicht einer menschlichen, erst im Laufe der Zeit entstandenen Übereinkunft oder einmaliger göttlicher Einsetzung ihre Entstehung, sondern sie haben von sich aus ewiges Sein. Drittens: Die Worte bezeichnen an sich nicht Einzel-

dinge oder Individuen, sondern die Spezies (âkriti). Diese ist also etwas Transzendentes, das neben oder über den einzelnen Dingen oder Wesen steht und in diesen zur Erscheinung kommt. Für die Mîmânsâkas haben also die Gattungsbegriffe, die sie bezeichnenden Worte und der aus Worten bestehende Veda eigenständige, objektive Realität. Es sind dies Anschauungen, die zum Teil durch die Gedankengänge der Grammatiker vorbereitet worden sind und letzten Endes auf den substantialistischen Vorstellungen der vedischen Zeit beruhen, nach welchen alles, was ist, ein dingliches Dasein besitzt.

Die Mîmânsâ steht auf pluralistischem Standpunkt, wie die meisten Sanhitâ- und Brâhmana-Texte, ohne diesen zunächst näher zu bestimmen. Sie hat sich jedoch, der allgemeinen Entwicklung folgend, die Lehre von der Existenz von ewigen Individualseelen zu eigen gemacht. Shabarasvâmin verteidigt sie in geistvoller Weise gegen die Buddhisten[23]. Natürlich ist der Mîmânsâ auch die Karma-Theorie ein unumstößliches Dogma. Die Ausführung der im Veda befohlenen Werke erzeugt eine vorher nicht dagewesene (apûrva) Kraft, welche sich in dieser oder in einer jenseitigen Welt auswirkt. Die Vergeltung erfolgt automatisch entsprechend dem im Veda verkörperten Weltgesetz, ohne daß dazu ein persönlicher Weltenherr notwendig wäre. Die Idee der Erlösung ist dem alten System von sich aus fremd; für den, dem sich praktisch alle Ethik in der Erfüllung ritueller Pflichten erschöpft, kann nur die Gewinnung himmlischer Lust das höchste Ziel sein.

Die Weiterentwicklung der Mîmânsâ erfolgte durch zwei Kommentatoren zu Shabarasvâmins Werk: durch Prabhâkara (7. Jahrhundert) und Kumârila (8. Jahrhundert). Beide sind zu Begründern von Schulen geworden, die in manchen Einzelheiten voneinander abweichen. In den Schriften des „Guru" („Meisters", d. h. Prabhâkaras) und des „Bhatta" („Doktors", d. h. Kûmarila) und der

sich an diese anschließenden umfangreichen Literatur vollzieht sich die Ausgestaltung und Abrundung der Mîmânsâ zu einem philosophischen „darshana", das den anderen insofern gleichwertig zur Seite steht, als jetzt auch Probleme behandelt werden, welche mit der Technik des Rituals nicht mehr in engerer Beziehung stehen. So werden nicht nur die Erkenntnismittel eingehend untersucht, sondern es wird auch die Vielheit des Wirklichen nach dem Vorbild des Nyâya-Vaisheshika nach Kategorien geordnet. Sogar die Erlösungslehre findet jetzt einen Platz im System. Dem ritualistischen Charakter der Mîmânsâ entsprechend wird jedoch nicht das Aufgeben aller Werke als Voraussetzung der Heilsgewinnung betrachtet, sondern es wird gelehrt, der nach der Befreiung vom Sansâra Strebende solle alles verbotene (pratishiddha) und in egoistischer Absicht, z. B. zur Gewinnung vom Himmelslohn unternommene (kâmya) Werk unterlassen, hingegen die obligatorischen beständigen (nitya) Handlungen, welche der Veda vorschreibt, getreu erfüllen, da er sich sonst eines Ungehorsams gegen die Ordnungen der heiligen Schrift schuldig mache. Die Erlösung besteht, ähnlich wie im Nyâya-Vaisheshika in der Erreichung des Zustandes abstrakter Geistigkeit, welcher der Seele zueigen ist, wenn sich an ihr infolge der Lösung ihrer Verbindung mit dem Körper, dem Denkorgan usw. Erkenntnis, Lust, Leid usw. nicht mehr manifestieren können.

Die Mîmânsâ besitzt eine über den Kreis ihrer speziellen Anhänger weit hinausgehende Bedeutung, weil sie den Vedântins als Unterstufe ihrer eigenen Lehre gilt. Sie machen dabei den Vorbehalt, daß die Mîmânsâ als technische Disziplin der Opferpriester ihr volles Recht habe, daß aber ihre weltanschaulichen Theorien durch die höhere Weisheit der im „Erkenntnisteil" des Veda, also in den Upanishaden, verkündeten Wahrheiten ihre Überwindung und Berichtigung finden.

2. Der Vedânta

Das Wort Vedânta (Veda-Ende) kommt als Bezeichnung für die am Ende des vedischen Schrifttums stehenden Upanishaden bereits in der Mundaka-Up. 3, 2, 6, und in der Shvetâshvatara, Up. 6, 22, sowie in der Gîtâ 15, 15 vor. Ursprünglich eine Bezeichnung für alle Lehren, die in Upanishaden dargelegt werden, wird es später zur unterscheidenden Benennung für diejenigen Systeme, welche im Gegensatz zu den auch aus dem gemeinsamen Anschauungskreis der Veda-Literatur erwachsenen Lehrgebäuden der Mîmânsâ, des (klassischen) Sânkhya und des Yoga (des Patanjali) ein höchstes Weltprinzip als den Urgrund alles Seins oder (wie Madhva) alles Geschehens annehmen. Der Ausdruck hat also seinen heutigen Sinn erst im Verlauf der Entwicklung angenommen, wahrscheinlich allmählich und nicht unbebestritten seit der Mitte des 1. Jahrtausends unserer Zeitrechnung. Da die Vedânta-Lehre Shankaras alle anderen Vedânta-Systeme an Bedeutung und Verbreitung überflügelte, ist es vielfach üblich geworden, sie als den Vedânta schlechthin zu bezeichnen, ein Usus, der freilich von den mit der seinigen konkurrierenden Vedânta-Lehren stets als unberechtigt bekämpft worden ist.

Alle Philosophie geht mehr oder weniger von der Anschauung aus, daß die Welt ein geordnetes, in sich einheitliches Ganzes darstellt. Während jedoch die pluralistischen Systeme sich damit begnügen, den gesetzlichen Zusammenhang zwischen einer größeren und geringeren Zahl von ewigen, urverschiedenen Substanzen anzunehmen, suchen die Vedântins zu einem ens realissimum vorzudringen, von dem alles abhängig ist. Dies kann in sehr verschiedener Weise geschehen. Es kann angenommen werden, daß der Weltprozeß zwar durch das Zusammenspiel einer Mehrzahl von urverschiedenen Substanzen zustande kommt, daß aber ein ihnen übergeordneter Gott alles Existierende umschließt, durch-

dringt und lenkt, so daß sich in allem Dasein die Aktion eines einzigen göttlichen Wesens manifestiert. Oder es kann behauptet werden, daß alle Wesen und Dinge nur ewige oder zeitliche Erscheinungsweisen eines einzigen Göttlichen darstellen, das sich zu einer Vielheit entfaltet. Und schließlich kann auch alle Vielheit als ein bloßer Schein erklärt werden, der wie ein Schleier das eine allein reale Absolute verbirgt, welches in ewiger unbewegter Ruhe verharrt. Und zwischen diesen drei Grundauffassungen stehen zahlreiche andere, welche unter ihnen zu vermitteln suchen. So stellt der Vedânta kein festumrissenes einheitliches System dar, sondern umfaßt eine Fülle von Lehrmeinungen, die alle jedoch darin übereinstimmen, daß sie ein einheitliches höchstes Weltprinzip annehmen und sich auf Upanishaden-Texte als ihre Autorität berufen.

a) Die älteren Upanishaden

Die ältesten Upanishaden sind — ihrem mutmaßlichen Alter nach geordnet — die in Prosa (mit gelegentlich eingestreuten Versen) abgefaßten Texte: Brihadâranyaka, Chândogya, Taittirîya, Aitareya und Kaushîtaki. Sie stehen noch in enger inhaltlicher Beziehung zur Gedankenwelt der Brâhmana-Texte und sind deshalb in die erste Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. zu setzen. Sie enthalten eine Fülle von Spekulationen der verschiedensten Art, von denen uns hier jedoch nur diejenigen zu beschäftigen haben, welche zu der Ausbildung einer All-Einheitslehre in engerer Beziehung stehen. Schon in einigen Hymnen des Rig- und Atharva-Veda und in den zahlreichen Schöpfungsmythen der Brâhmanas war die Idee des Einen, das den gemeinsamen Ursprung und Hintergrund des Vielen bildet, in verschiedener Weise zum Ausdruck gekommen. Die Denker der Upanishaden suchten das unbekannte Etwas, aus dem das All hervorgegangen ist und das die in allem wirksame Kraft dar-

stellt, näher zu bestimmen. Unter der Überfülle von Namen, mit welchen man das ewige All-Eine belegte, ragen zwei hervor, die ganz verschiedenen Ursprungs, in ihrer Gleichsetzung bereits die Grundtendenz des indischen Monismus aufzeigen: das All-Eine ist erstens das Brahma, d. h. die „heilige Macht", welche dem Opfer seine Kraft gibt, letzthin die Kraft, die alles trägt, und zweitens der „Âtman", das wahre Selbst, der innerste Kern des Einzelwesens wie des Weltganzen. In den Diskussionen und Redekämpfen zwischen den Philosophen, von welchen uns die Upanishaden Kunde geben, wird in der mannigfaltigsten Weise der Versuch unternommen, zu einer genaueren Vorstellung von dem, was den Inhalt dieser von sich aus abstrakt-unbestimmten Begriffe bildet, zu gelangen. Während einige Denker noch glaubten, das Brahma als den in der Sonne, im Monde, in der Erde, in der Rede, im Wollen, in der Liebe wirksamen Gott (purusha, wörtlich „Mann") charakterisieren zu können, andere es als den (substantiell aufgefaßten) Raum (âkâsha) oder den alles-durchdringenden Lebensodem (prâna) auffaßten, gelangen andere zu Definitionen, welche dem im Worte nur bildlich zu umschreibenden Erlebnis der mystischen Einheitsschau einen von hoher dichterischer Kraft getragenen Ausdruck zu verleihen suchen.

So belehrt Sanatkumâra den Nârada (Châ 7, 1—26), indem er eine Stufenfolge der großen weltbeherrschenden Daseinsmächte — Name, Rede, Denken, Entschluß, Gedanke, Versenkung, Bewußtsein, Kraft, Nahrung, Wasser, Glut, Raum, Gedächtnis, Hoffnung, Lebensodem, Wahrheit usw. — aufstellt, daß nur das Unbeschränkte (bhûman), das sich auf nichts anderes gründet, unsterblich ist. Dieses ist dies All und dieses ist der Âtman. Deshalb kann derjenige, welcher dies erkannt hat, von sich sagen: „Ich bin unten und oben, ich bin im Westen und Osten, ich bin im Süden und Norden, ich bin dieses All."

Auch Shândilya lehrt (Châ 3, 14): „Das Brahma ist das All und zugleich das Selbst im inneren Herzen. Dieses Selbst aber ist kleiner als ein Hirsekorn oder eines Hirsekorns Kern, und doch größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel und größer als diese Welten. Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, dieses All Umfassende, Wortlose, Gleichmütige ist mein Selbst im innersten Herzen. Dies ist das Brahma. Wenn ich gestorben bin, werde ich zu ihm eingehen."

Ein ganzes metaphysisches System der Âtman-Lehre entwickelt Uddâlaka Âruni seinem Sohn Shvetaketu (Châ 6). Allem was ist, liegt eine letzte Realität zugrunde, alle Vielheit ist nur eine Umwandlung derselben, so wie jeder Tonklumpen nur Ton ist, der eine bestimmte begrenzte Form angenommen hat. Am Anfang war nur dieses eine Seiende da. Dieses faßte den Entschluß, sich fortzupflanzen und ließ aus sich die Glut hervorgehen, die Glut dachte ebenso und entließ aus sich die Wasser, die Wasser taten desgleichen und emanierten die Nahrung. Nachdem so die drei göttlichen Urelemente geschaffen worden waren, ging das Seiende mit seinem lebenspendenden Selbst (jîva âtman) in die drei Gottheiten ein und breitete Namen und Gestalten (d. h. die unsichtbaren, feinen und die sichtbaren, körperlichen Bestandteile) auseinander. Das Feuer, die Sonne, der Mond, der Blitz und alles andere stellen eine Mischung aus den drei Urelementen dar. Dasselbe gilt auch vom Menschen, insofern als sich in ihm diese in grober, mittlerer oder feiner Form vorfinden: Nahrung als Kot, Fleisch, Denken; Wasser als Urin, Blut, Odem; Glut als Knochen, Mark, Rede. So hat alles im Seienden seine letzte einheitliche Wurzel, dieses ist die feine, nicht mehr wahrnehmbare Substanz, die z. B. dem Kern eines Feigenbaumes lebenspendend innewohnt. Auch im menschlichen Leibe ist das Seiende enthalten, wie ein Stück Salz, das sich im Wasser aufgelöst hat und deshalb nicht

mehr sichtbar ist. Dieses letzte Reale ist der Âtman, der die innerste Essenz aller Wesen darstellt, obwohl sich die Individuen dessen nicht bewußt sind, daß das eine Selbst allen gemeinsam ist. Im Schlaf und beim Tode gehen Tiger und Löwen, Vögel und Würmer, Bremsen und Mücken und alle anderen Lebewesen in dieses Welt-Selbst ein und wissen dann nichts mehr von dem Sondersein, das ihnen eigen war, als sie ihre wache Existenz führten. Sie kehren dann aber aus dem Zustande der allumfassenden Einheit immer wieder in den der Vereinzelung körperlichen Daseins zurück. Âruni beschließt seine Unterweisung damit, daß er das Reale mit der Wahrheit vergleicht, die bewirkt, daß bei einem Ordal der am Diebstahl Unschuldige ein glühendes Beil anfassen kann, ohne sich zu verbrennen und deshalb freigelassen wird. Er beendet seine Ausführungen mit den berühmten Worten: „Was diese feine Substanz ist, daraus besteht dieses All, das ist das Reale, das ist das Selbst, das bist du (tat tvam asi) Shvetaketu!"

Der Lehre Uddâlaka Ârunis steht die Yâjnavalkyas nahe, der nach Brih. Up. 6, 3, 7 und 6, 5, 3 sein Schüler gewesen sein soll. Auch für ihn ist ein Ewiges, Unvergängliches (akshara) die letzte Realität; dem Ewigen ist der Weltraum eingewoben und auf seiner Anweisung beruht alle natürliche und sittliche Ordnung (Brih. 3, 8, 8 f). Diese höchste Wirklichkeit, die mit Worten nicht zu umschreiben ist, der Âtman, wird nun aber — und darin besteht der Fortschritt Yâjnavalkyas über seine Vorgänger hinaus — als Erkennen, als reiner Geist definiert (Brih. 4, 3, 6). Als innerster und feinster Kern alles Existierenden ist der Âtman nicht nur der Wert aller Werte, sondern auch der Ursprung von allem, er manifestiert sich als die Elemente, als die Sinnesorgane, als das Denken, der Lebensodem, als Lust, Zorn, Recht und ihr Gegenteil (Brih. 4, 4, 5), kurz als das All mit seinen vielfältigen Daseinsmächten, denn all diese sind nichts als verdichtete Erscheinungsformen von ihm. Das Ein-

zelwesen, die empirische Persönlichkeit ist deshalb durch und durch nichts anderes als der all-eine Âtman, aber nur das, was Erkennen an ihm ist, stellt ihn in seiner reinen, feinsten Form dar. Während der Mensch im Wachzustande sich mit den gröberen Gestaltungen des all-einen Absoluten untrennbar verbunden fühlt und im Traumschlaf sich aus Erlebnissen des Alltags eine subtilere Welt aufbaut, löst er sich im Tiefschlaf von allen niederen, vielheitlichen Erscheinungsweisen des Âtman und wird mit diesem in seinem letzten, höchsten und unvergänglichen Zustande eins. Frei von allem aus der Beschränkung und aus der Mannigfaltigkeit entstandenen Leid genießt er die höchste Wonne. Dann ist für ihn alle Zweiheit aufgehoben, er nimmt nichts von ihm Verschiedenes mehr wahr, ihm ist alles zum eigenen Selbst geworden. Aus dem Tiefschlaf mit seiner Seligkeit kehrt er aber zwangsläufig immer wieder zum Zustand des Wachens zurück und verbindet sich wieder mit den Faktoren, über die er sich im Schlaf erhoben hatte. Auch wenn der Mensch stirbt, wird sein innerstes Selbst eins mit dem Weltâtman, aber auch hier ist bei dem, der noch dem Sansâra verhaftet ist, dieses Aufgehen in den All-Geist nur von vorübergehender Dauer; die Macht der Taten (karma), die er vollbracht, reißt ihn immer wieder zurück in die Welt der Beschränktheit zu einer endlichen, körperlichen Existenz, denn den am Werke Haftenden zieht es samt seinem Werke immer wieder dorthin, woran sein Charakter (linga) und sein Denken (manas) hängt. Derjenige aber, bei dem alle Begierde geschwunden ist, der weiß sich schon in diesem Leben als das Brahma, und wenn er dahinscheidet, dann bleibt zwar sein Körper (wie die abgestreifte Haut einer Schlange auf einem Ameisenhaufen) zurück, das Unsterbliche an ihm, sein wahres Selbst, aber ist nur Brahma, lauter Licht.

In der Taittirîya-Upanishad finden Gedanken ähnlicher Art eine weitere Ausgestaltung. Dort wird (2, 1)

zunächst gezeigt, daß aus dem Âtman durch Vergröberung und Beschränkung alles Lebendige und Leblose hervorgegangen ist: aus dem Âtman entstand der Raum, aus dem Raum der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung (der Same, aus dem Samen) der Mensch. Der Mensch ist jedoch nicht nur ein mittelbares Produkt des Âtman, dieser ist vielmehr auch unmittelbar als innerster Kern in ihm enthalten. Im Menschen manifestiert sich nämlich der Âtman in fünf Formen: 1. nahrungssaft-artig (annarasa-maya) ist der Âtman der Leib, 2. lebenshauch-artig (prâna-maya), der Atem usw., 3. manas-artig, das auf irdische Wünsche gerichtete Denken, 4. vijnâna-artig, das dem Glauben und der Wahrheit zugewandte Erkennen, und 5. wonneartig (ânanda-maya) ist er die selige, ruhevolle, höchste Wirklichkeit. So kommt der Âtman im Menschen in fünffacher Weise zur Erscheinung, derart, daß der „wonneartige" Âtman in ihm das universale Selbst in seiner reinsten und subtilsten Form darstellt, während die anderen Formen desselben diesen umgebende Hüllen geringerer Feinheit bilden.

Dem Monismus dieser Texte, welcher in dem reinen Geist, in dem objektlosen Subjekt den wahren Wesenskern von allem sieht und alle Vielheit nur als Entfaltungen und Entwertungen dieses einen allerrealsten Wesens betrachtet, stehen in den ältesten Upanishaden andere Anschauungen gegenüber, welche den vedischen Pluralismus aufrechterhalten, aber in dieser oder jener Weise mit der Brahma-Lehre zu verbinden suchen. Das Brahma ist zwar der Urgrund alles Seins, alle Lebewesen sind aus ihm hervorgegangen und werden von ihm durchdrungen und regiert, aber daraus ergibt sich nicht, daß sie kein selbständiges Dasein haben und daß ihre Erlösung im restlosen Aufgehen im Brahma besteht. Vielmehr sind sie, seitdem sie — nach der ältesten

Vorstellung am Uranfang aller Dinge, nach der später allgemein herrschend gewordenen, bei jeder einer allgemeinen Welteinschmelzung folgenden periodischen Neuschöpfung — aus dem Brahma hervorgingen, erkennende und tätige Individuen von ewigem Bestande; auch bei der Erlösung verlieren sie nicht ihr Sondersein, sondern befreit von Karma und Leid gehen sie in die Brahmawelt ein, wo jedem alles, was er will, durch seinen bloßen Wunsch zuteil wird. Diese Anschauung liegt der Fünf-Feuer-Lehre zugrunde, welche darlegt, wie die Erlösten, nachdem sie verschiedene himmlische Welten durchlaufen haben, von einem überirdischen Wesen zum Brahma geführt werden (Châ. 5, 10, 2), wo sie die höchsten Fernen bewohnen, sicher davor, je wieder zur Erdenwelt zurückkehren zu müssen (Brih. 6, 2, 15). Die Brahmawelt wird dann (Kaush. 1, 3) mit allen Farben einer glühenden Phantasie als ein herrliches Paradies mit Städten, Palästen, Seen und Flüssen geschildert, in welchem Götter und Elfen dem Brahma aufwarten. So unphilosophisch uns diese mythologischen Ausmalungen auch erscheinen mögen, in der Geschichte des indischen Denkens haben sie sich als sehr einflußreich erwiesen. Denn in den Vedânta-Systemen der späteren Zeit haben sie sich ebenso ihren Platz zu wahren gewußt wie die tiefsinnigen Spekulationen über das All-Eine, und die verschiedenen Vedânta-Schulen sind immer bestrebt gewesen, auch diese Aussprüche der heiligen Schrift in dieser oder jener Weise in ihr Lehrgebäude einzubeziehen.

Die praktische Ethik spielt in den ältesten Upanishaden nur eine verhältnismäßig geringe Rolle. Nur gelegentlich werden Vorschriften für das sittliche Handeln gegeben, obwohl die Lehre von der Vergeltungskausalität der Verschuldung und des Verdienstes die Grundlage der Theorie von den Wiedergeburten bildet. Das ist ohne weiteres verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Upanishaden ja keine vollständige,

ausgewogene Lebenslehre geben wollen, sondern sich darauf beschränken, die Erkenntnis des Âtman darzulegen. Moralische Anweisungen konnte der, welcher ihrer bedurfte, auch von anderer Seite erhalten. Dazu kommt aber noch Folgendes: Für den, der sich in das höchste Brahma versenkte, ist das vergängliche irdische Leben zu etwas Unwesentlichem geworden. Der Erkennende ist über alles Ethische herausgewachsen. Ihn quält nicht mehr der Gedanke an das, was er getan oder unterlassen hat. Frei vom Bösen, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, beruhigt, beherrscht, gesammelt ist er über alles Irdische erhaben.

Ein Text sagt daher von den Heiligen: „Den Âtman als ihre Welt suchend, gehen sie auf die Pilgerschaft. Dies erkennend, begehrten die Vorfahren nicht nach Nachkommenschaft, indem sie dachten: „Was sollen wir mit Nachkommenschaft machen, wir, denen dieser Âtman die Welt ist." Da gaben sie das Verlangen nach Söhnen, das Verlangen nach Besitz, das Verlangen nach der Welt auf und zogen als Bettler umher" (Brih. 4, 4, 22).

b) Die mittleren Upanishaden

Während die ältesten Upanishaden, die die Grundlagen der späteren Vedânta-Lehren enthalten, noch den Brâhmana-Texten nahestehen, gehören die jetzt zu behandelnden einer viel späteren Zeit an, einer Zeit, in welcher das Opferwesen und seine Symbolik nicht mehr in gleichem Maße das Denken beherrschte und das in den letzten Jahrhunderten von Yâjnavalkaya und anderen Weisen in mühevoller Denkarbeit geschaffene Gedankengut schon zum ererbten Besitz geworden war. Diese Upanishaden zerfallen in zwei Gruppen, die auch zeitlich aufeinander zu folgen scheinen: in eine Gruppe von metrisch-abgefaßten Werken (Katha, Îsha, Shvetâshvatara, Mundaka, Mahânârâyana) und in eine solche von Texten, die vorwiegend in Prosa vorliegen (Prashna,

Maitri, Mândûkya). Die Zeit, in welcher diese Upanishaden entstanden sind, läßt sich schwer bestimmen. Sicher ist, daß Maitri von buddhistischen Vorstellungen stark beeinflußt worden ist und deshalb frühestens in die letzten Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung gesetzt werden kann, aber auch bei den anderen Werken, die zweifellos der Maitri-Up. chronologisch voranzustellen sind, erscheint ein Zurückgehen über das 6. Jahrhundert v. Chr. hinaus, wie früher angenommen wurde, nicht als sicher, da ja schon die Katha-Up. auf den Buddhismus Bezug nimmt[24].

In den ältesten Upanishaden war, wie wir sahen, der Âtman zwar schon als ein Geistiges erfaßt, eine prinzipielle Verschiedenheit zwischen Geistigem und Stofflichem wurde hingegen noch nicht gemacht: das Grobstoffliche um uns ist verdichteter Geist, das Denken, Bewußtsein usw. in uns ein feiner, unsichtbarer Stoff. In den mittleren Upanishaden werden Geist und Materie in zunehmendem Maße als so gegensätzlich empfunden, daß man ihrem Verhältnis zueinander nicht mehr in der Weise gerecht zu werden glaubte, wenn man die groben Elemente direkt aus dem Âtman hervorgehen ließ. Vielmehr nahm man jetzt an, daß die groben Elemente, aus denen unsere empirische Welt sich aufbaut, nur die letzten Stufen eines Prozesses darstellen, der vom reinen Geist über eine Reihe von feinstofflichen psychischen Substanzen schließlich zur sichtbaren Materie führt.

Kath. Up. 3, 10 f; 6, 7 ordnet die Weltprinzipien in folgender Weise: An der Spitze von allem steht der Purusha (Allgeist). Niedriger als dieser steht das Avyakta „das Unoffenbare". Es ist dies hier anscheinend noch ein Zustand des Purusha, der zwischen dem Geistigen und Materiellen liegt; eine ähnliche Bedeutung hat avyakta auch in dem philosophischen Werk Caraka's[25], eines Mediziners, der angeblich um 100 n. Chr. lebte. Die Idee geht vielleicht auf Brih. Up. 2, 3, 3 zu-

rück, wo zwei Formen des Brahma unterschieden werden, das Gestalthafte (mûrta), Sterbliche (martya) und das Ungestaltete, Unsterbliche. Zum Gestalthaften gehören alle sichtbaren Weltelemente; das Ungestaltete ist hingegen der Wind und der Raum. Die Essenz (rasa, Saft) des Gestalteten ist die sichtbare Sonne, die Essenz des Ungestalteten ist der unsichtbare Purusha (Mensch, Gott, Geist) in der Sonnenscheibe. Tiefer als das Avyakta steht dann der mahân âtman, „das große Selbst", augenscheinlich der in der Welt sich manifestierende Geist. Unter diesem folgt dann in der Stufenreihe 3, 10 Buddhi, das feinstofflich vorgestellte höhere Erkenntnisvermögen, die Vernunft. 6, 7 steht an Stelle von Buddhi „Sattva", was hier etwa als Geistesklarheit wiedergegeben werden kann. Das nächste Prinzip in der Skala ist Manas, der Verstand, das niedere Erkenntnisvermögen. Die unterste Stufe nehmen dann die Sinnesorgane (indriya) ein. 3, 10 schiebt zwischen dem Verstand und den Sinnesorganen: Artha, die Sinnesobjekte, ein.

In der Shvetâshvatara-Up. wird der Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Stofflichen stärker hervorgehoben. Das höchste Prinzip der materiellen Welt heißt hier Pradhâna (die Grundlage) oder Prakriti „die Urform" und wird als eine vom All-Geist (Purusha) abhängige Wunderkraft (mâyâ) bezeichnet. Zwischen Buddhi und Manas (5, 8, Sankalpa genannt) erscheint Ahankâra, der „Ichmacher". Es ist dies das dinglich vorgestellte Bewußtsein des Individuums, sein Trieb, alles auf sich zu beziehen und sich als Einzelwesen zur Geltung zu bringen. Der Begriff tritt schon Châ. Up. 7, 25, 1 auf, erhält hier aber wie in der Folgezeit eine besondere Bedeutung als der substantiell gedachte Ich-Wahn des Menschen, der ihn dazu veranlaßt, sich für ein von dem Welt-Âtman verschiedenes Sonderwesen zu halten. Es scheint, daß mit den Zahlenangaben in Shvet. Up. 1, 4 f noch auf weitere Prinzipien, die aus diesen Fak-

toren entstanden sind (die Erkenntnis- und Tatorgane und ihre Objekte, die Weltelemente usw.) angespielt wird, doch bleibt es fraglich, ob wir für diese Aufzählungen die Deutungen der späteren Zeit voraussetzen dürfen.

Eine sehr wichtige philosophische Vorstellung tritt in der Shvet-Up. 1, 3; 4, 5; 5, 5; 5, 7 auf; der Begriff der drei Gunas. Das Wort „Guna" bedeutet eigentlich „Faden" im Sinne von Bestandteil (eines Gewebes), weiterhin „Eigenschaft, Qualität" einer Sache, weil die Eigenschaften nach der substantialistischen Vorstellung der alten Zeit als feinstoffliche Dinge, die an etwas haften, angesehen wurden. Wie oben dargelegt, sah man nicht nur in den stofflichen Elementen wie Feuer, Wasser usw., sondern auch in den Leidenschaften, in den Empfindungen, in guten und bösen Taten Substanzen, Umwandlungen des einen All-Wesens. Uddâlaka Âruni hatte gelehrt, daß aus dem Urwesen drei Elemente hervorgehen: die rote Glut, das weiße Wasser und die schwarze Nahrung, und daß diese drei Elemente vermischt in allem enthalten sind. In zeitgemäßer Umgestaltung ergaben diese Vorstellungen die philosophische Theorie: die „Natur" oder „Urmaterie" (prakriti) besteht aus drei Konstituenten: dem weißen Sattva (Güte, Klarheit), dem roten Rajas (Nebel, Staub, Leidenschaft) und dem schwarzen Tamas (Dunkel, Finsternis). Diesen drei wohl aus der Beobachtung der Atmosphäre gewonnenen Kategorien ließen sich alle physischen und psychischen Erscheinungen unterordnen, derart, daß alles Lichte, Gute als eine Auswirkung des Sattva, alles Dunkle, Schwere, Apathische als eine solche des Tamas, und alles zwischen beiden stehende Bewegliche als eine solche des Rajas angesehen wurde. Da Sattva bereits Kath. 6, 7 an Stelle von Buddhi genannt wird, ist es möglich, daß auch in diesem Text schon die Lehre von den Gunas vorauszusetzen ist.

Auch die eng miteinander zusammenhängenden Leh-

ren von den Weltelementen und Sinnesvermögen erfahren in den mittleren Upanishaden eine bemerkenswerte Weiterbildung. Während Chând 6, 2 nur von drei Elementen Feuer, Wasser, Erde spricht — Luft und Raum galten in der ältesten Zeit als „ungestaltet" und deshalb als direkte Erscheinungen des Brahma — werden schon Taitt 2, 1 fünf Elemente angenommen. Prashna 4, 8 unterscheidet nun aber weiter zwischen den groben, wahrnehmbaren Elementen und den in ihnen enthaltenen feineren Elementarstoffen. Nach der späteren Lehre sind nur diese letzteren, die sogenannten „Tanmâtras", die unvermischten Elemente selbst, während die groben Elemente (sthûla bhûta) dadurch zustande kommen, daß sich das Element, nach dem sie heißen, mit Teilen der übrigen mischt, derart, daß das grobe Element Erde nur zur Hälfte das Tanmâtra Erde und je zu einem Achtel die Tanmâtras Raum, Wasser, Feuer, Luft aufweist. Jedes Element entspricht einem der fünf Erkenntnissinne (jnânendriya): Der Äther dem Gehör, die Luft dem Gefühl, das Feuer dem Gesicht, das Wasser dem Geschmack, die Erde dem Geruch. Außer den fünf Erkenntnissinnen nehmen die Inder auch fünf Tatsinne (karmendriya) an: die Vermögen, zu reden, zu greifen, zu gehen, zu entleeren und zu zeugen. Dementsprechend wird von zehn Sinnen gesprochen. Prashna Up. 4,2 führt diese erstmalig auf mit der Bemerkung, daß sie nicht tätig sind, wenn der Mensch schläft.

In der Maitri-Upanishad liegt das System dieser fein- und grobstofflichen Weltprinzipien schon vollendet vor, doch hat es seine letzte Ausformung erst in späterer Zeit gefunden.

Das Eigenartige der hier besprochenen Anschauung besteht darin, daß nach ihr nicht nur die Sinneswahrnehmung, sondern auch die gesamte Denktätigkeit durch feinstoffliche Organe bedingt wird. Diese Vorstellung hat zwar mit modernen naturwissenschaftlichen Lehren manches gemein, ist aber gleichwohl etwas ganz anderes.

Denn sie ist hervorgegangen aus einer Denkweise, welche überhaupt noch nichts Unsubstantielles kannte und für welche nur ein Grad-Unterschied zwischen Geistigem und Körperlichem bestand. So fern wie dieser Zeit die Vorstellung von einem substratlosen Geistigen lag, so fern lag ihr auch die Vorstellung von einer toten Materie, welche nur durch einen von einem Geistigen empfangenen Antrieb in Bewegung versetzt wird. Vielmehr ist die Urnatur (prakriti) mit allen ihren Produkten substantiell aufgefaßte Kraft. Die fünf Elemente wären deshalb als die Kräfte der Repulsion (Erde), Kohäsion (Wasser), Erhitzung (Feuer), Bewegung (Luft) und des Platzgewährens (Raum) zu definieren, so wie unter den Sinnesorganen Auge, Ohr usw. der Texte das Vermögen zu sehen, zu hören usw., unter Manas die Fähigkeit, zu wollen, verstanden wird. Dabei bleibt der Zusammenhang zwischen der neuen Anschauung, welche in den Weltprinzipien substantielle Kräfte sieht, und der alten, welche in ihnen Gottheiten sah, dadurch erhalten, daß den verschiedenen Elementen, Organen usw. bestimmte Gottheiten als Schirmherren vorstehen sollen.

So wie nach der Lehre der Taitt-Up. das Einzelwesen nicht bloß aus dem nahrungs-, prâna-, manas- und vijnâna-artigen Selbst besteht, sondern als seinen innersten, wertvollsten Kern den wonne-artigen Âtman in sich trägt, so ist auch in den mittleren Upanishaden der Âtman das „Eigentliche" an ihm. Das Verhältnis des Âtman zu den Organen des psychischen Lebens und der Umwelt wird Kath. Up. 3, 3 durch das Bild von einem Wagen klargelegt. Der Leib ist der Wagen, der nach bestimmten Zielen (den Objekten der Außenwelt) hinfährt. Die Sinne sind die Rosse, die den Wagen ziehen, der Verstand (manas) der Zügel, die Vernunft (buddhi) der Wagenlenker, der Âtman aber ist der Fahrgast (es ist etwa an einen in seinem Streitwagen ausfahrenden Krieger zu denken), um dessentwillen die ganze Fahrt unternommen wird, der an ihr aber nicht tätig mitwirkt.

Das Wesen des Âtman besteht danach nicht in aktiver Kraftentfaltung, sondern darin, daß er den ganzen Prozeß organischen Lebens zu einem bewußten macht. Der Âtman im Individuum ist mit dem Weltâtman identisch, erscheint aber mit der Natur (prakriti) und ihren Entfaltungen verbunden. Dadurch, daß der Mensch die Verschiedenheit zwischen dem, was an ihm göttlich, unsterblich und unwandelbar ist, und dem, was der in ständiger Veränderung begriffenen Natur angehört, nicht erkennt, kommt die sich immer fortsetzende Kette von Wiedergeburten zustande. Die Vorstellungen über die Art und Weise, in welcher die Neuverkörperung vor sich geht, stellen eine Verschmelzung und Weiterbildung der Theorien Yâjnavalkyas von dem in jedem Menschen enthaltenen Teil des Weltâtman, der beim Tode in diesen zurückkehrt, aber wieder durch Begierde und Karma aus ihm herausgerissen wird, und von der Wanderung feinstofflicher Individualseelen dar, wie sie die Fünf-Feuer-Lehre verkündet hatte. Im Lichte der neuen Anschauungen über die Prakriti und ihre Entfaltungsprodukte wird jetzt angenommen, daß der Teil des universalen Âtman, der in einem Individuum enthalten ist, außer mit dem grobstofflichen Leibe noch mit einer feinstofflichen Hülle umgeben ist. Diese Hülle wird lingasharîra, „Merkmal-Leib", genannt, vielleicht unter Anlehnung an die oben S. 151 angeführte Stelle Brih. Up. 4, 4, 6, in welcher das Wort „linga" im Sinne von Charakter vorkommt. Dieser „feine Leib" umfaßt Vernunft, Ichmacher, Verstand, die Erkenntnis- und Tatsinne und den Lebenshauch; er ist der Träger der karmischen Eindrücke, welche für die Wiederverkörperung maßgebend sind. Er verläßt beim Tode den der Verwesung anheimfallenden groben Leib und wandert zum Orte der neuen Existenz, wo er in einen Mutterschoß eingeht und zur Grundlage eines neuen physischen Leibes wird; beim Eintreten der Erlösung löst er sich auf.

Überblicken wir die in den mittleren Upanishaden

ausgebildete Lehre als Ganzes, so läßt sie sich etwa folgendermaßen präzisieren: Das all-eine Urwesen erscheint in der Welt in zwei Formen: erstens als das Bewußtsein, das den Kern jedes Einzelwesens bildet, und zweitens als die in ständiger Bewegung befindliche Natur (prakriti), als die Kraftsubstanz, aus welcher sich im Wege der Vergröberung alle Bestandteile der vielheitlichen Welt, anfangend mit den feinstofflich gedachten psychischen Vermögen, und endigend mit den groben Elementen und den aus ihnen gebildeten irdischen Leibern entwickelt haben. Der Weltprozeß besteht darin, daß die beiden Gestaltungen des All-Einen miteinander verbunden sind, der Heilsprozeß in der Überwindung der Vorstellung von der unausweichlichen Notwendigkeit dieser Verbindung. Letzten Endes ist, vom Standpunkt des Absoluten aus betrachtet, alles Geschehen ein Spiel des Brahma mit sich selbst, ein Spiel, das nur möglich ist dadurch, daß sich das Brahma in verschiedenartigen Gestalten manifestiert. Die ganze Idee geht vielleicht schon auf Rigveda 10, 90, 3 zurück, wo es vom Purusha heißt, daß ein Viertel von ihm zur Welt wird, während drei Viertel unsterblich bleiben.

In den älteren Upanishaden wird das Brahma bald als ein unpersönliches Absolutes, bald als ein persönliches, allmächtiges Wesen behandelt. Bald heißt das Brahma das Seiende, das Unvergängliche, der Faden, der alles durchzieht, der Lebensodem der Welt, das Wahre, die Wonne, und dann wieder der „Innenwalter" (antaryâmin), der diese Welt und die andere Welt und alle Wesen innerlich lenkt (Brih. 3, 7, 1), der Gebieter des Alls, der Hüter der Wesen (Brih. 4, 4, 22) und Kaush. Up. 3, 8 macht das Brahma geradezu zu dem Weltenherrn, der die Wesen nach seinem Willen gute und böse Werke tun läßt. In dem Maße, in welchem das fortschreitende Denken zwischen Personen und Sachen unterschied, bemühte man sich jetzt, den personalen Purusha (Mann, Geist, All-Geist, Gott) und das

Impersonale zu trennen. Dies war freilich nur in gewissem Umfange möglich, weil manche Bezeichnungen für den Urgrund alles Seins, wie z. B. Brahma, bereits so universale Bedeutung erlangt hatten, daß man gezwungen war, sie je nach Bedarf in verschiedenem Sinne zu gebrauchen, was natürlich das Verständnis außerordentlich erschwerte. So ist das Brahma bald der persönliche Gott, der Urgrund alles Seins, bald hingegen nur die unpersönliche Form desselben, die in ihm wurzelnde, aus ihm hervorgegangene und von ihm beherrschte Ursubstanz alles Gewordenen. Schon die Kath.-Up. setzt ein personales Prinzip an die Spitze von allen anderen, wenn sie den Purusha über das Unoffenbare stellt (3, 11) und von ihm (2, 23) sagt, daß er durch eine Art Gnadenwahl den Weisen sein Wesen enthülle. Mund. Up. 2, 1, 2 lehrt, daß der Purusha über dem Akshara steht, mit welchem Ausdruck die impersonale, unvergängliche Form des All-Geistes bezeichnet wird, aus dem alles Vergängliche hervorging. Der Purusha heißt deshalb „brahma-yoni" (3, 1, 3), der Mutterschoß des Brahma, oder „der das Brahma als Mutterschoß (bei der Weltzeugung) benutzt". Dieser Ausdruck kehrt auch Shvet. Up. 5, 6 und Gîtâ 14, 3 f wieder, wo der Purusha als der samenspendende Vater, die Urmaterie als der Mutterschoß alles Körperlichen bezeichnet wird. Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Anschauung dieser Denker dahin zusammenfaßt: das Urwesen ist ein persönlicher Gott, seine impersonale Form das Akshara oder Brahma. Aus diesem Akshara geht das niedere „Unoffenbare" oder die Prakriti als materielle Ursache der Welt hervor. Dies geschieht, indem Gott als die bewirkende Ursache im Brahma als der universalen Matrix die Vielheit alles Fein- und Grobstofflichen hervorbringt. Die in den aus Materie bestehenden Leibern verkörperten Einzelseelen aber sind „daumengroße" Einzelteile des Purusha.

Die Shvetâshvatara-Up. 1, 12 bezeichnet den als be-

wirkende Ursache die Welt regierenden persönlichen Gott (preritar, „Antreiber"), die individuellen Seelen (bhoktar, „Genießer") und die von diesen genossene materielle Welt (bhogya, „zu Genießendes") als das „dreifache Brahma". Diese in der empirischen Welt sich manifestierende Dreiheit aber ist das eine höchste, transzendente Brahma, der Herr, der das ganze All umfaßt und in allem Gewordenen gegenwärtig ist.

In der Shvet.-Up. tritt zum ersten Male ein Moment hervor, das für die spätere Entwicklung von hoher Bedeutung werden sollte: der Weltenherr, der die Einzelseelen und die Urnatur (prakriti) regiert, wird mit Shiva (Rudra) identifiziert. Damit wird eine enge Verbindung zwischen der Upanishaden-Philosophie und der Hindu-Mythologie hergestellt. Die Erklärer weichen darin voneinander ab, ob Shiva auch das transzendente All-Wesen oder nur eine Erscheinungsform desselben in der empirischen Welt der Vielheit darstellt. Daß viele Kommentatoren der späteren Zeit die Upanishad nicht als Text eines sektarischen Shiva-Glaubens empfanden, zeigt die Tatsache, daß sie heute nicht nur den Shivaiten, sondern auch den „überkonfessionellen" Vedânta-Schulen der Anhänger Shankaras wie den vishnuitischen Vedântins als Autorität gilt.

Bemerkenswert ist an dieser Upanishad weiterhin, daß in ihr der Ausdruck „Mâyâ" in der philosophischen Spekulation Verwendung findet. 4, 9 wird gelehrt, daß die Natur (prakriti, die Kraftsubstanz), die Zauberkraft (mâyâ) Shivas ist und daß die Einzelseelen durch diese Mâyâ gefangen werden. Für das Zustandekommen dieses Zaubers bedient sich Shiva der Veda-Worte, Metren, Opfer, Riten, Gelübde, des Vergangenen und des Zukünftigen — d. h. also objektiv existierender Daseinsmächte. Diese Schöpfung wird in der Weise gedacht, daß Shiva die die ganze Welt erfüllenden Elemente aus sich entläßt. Nach dem Wortlaut des Textes kann daher nicht davon die Rede sein, daß die Welt, wie der spätere

Vedânta lehrt, eine bloße Illusion ist, vielmehr ist sie eine durch die Macht des Gottes hervorgebrachte Umwandlung eines Teils der göttlichen Wesenheit. Die Tragik der Einzelseelen aber besteht darin, daß sie unter dem Bann des göttlichen Zaubers stehend nicht erkennen, daß sie selbst ebenso wie die Natur nur Entfaltungsformen Gottes sind.

In den mittleren Upanishaden erfährt auch die Heilslehre eine vertiefte Ausgestaltung. Es wird betont, daß die Erkenntnis der Einheit mit dem Brahma, welche schon den älteren Upanishaden als die Voraussetzung für die Erlösung galt, nur von dem erreicht wird, der von schlechtem Tun abläßt und die völlige Ruhe des Herzens erlangt (Kath. 2, 24). Für die Gewinnung der Geistesklarheit werden Meditationsübungen empfohlen. „Der Weise soll Rede und Denken hemmen im Erkenntnisselbst (Buddhi), das Erkenntnisselbst im „großen Selbst“ (mahân âtman), dieses im „ruhigen Selbst“ (shânta âtman, d. h. im transzendenten Purusha) zur Ruhe bringen (Kath. Up. 3, 13). Das Zurückhalten der Sinne und die Isolierung des reinen Geistes von den feinstofflichen psychischen Organen Manas, Buddhi usw. wird Kath. Up. 6, 11 Yoga genannt, es ist das erste Mal, daß dieses (schon Taitt. Up. 2, 4 vorkommende) Wort definiert wird. Diese Kontemplation ermöglicht eine direkte Erfassung des Âtman, der sonst für die Sinne, für Worte und für das Denken unerreichbar ist. Als Stütze für die Meditation wird dort 2, 17 der geheimnisvolle Laut „Om“ empfohlen, eine Silbe, die schon in den ältesten Upanishaden als Symbol des Brahma verherrlicht wird und deren Geheimnisse der Folgezeit wieder und wieder Stoff für Betrachtungen der verschiedensten Art geben.

In der Shvetâshvatara-Up. werden schon eine Fülle von Einzelheiten der Yoga-Praxis behandelt (Sitzart des Meditierenden, Atemübungen, Begleit- und Folgeerscheinungen der Meditation). Bemerkenswert ist, daß

dort 6, 13 gesagt wird, wer den einen Gott als Urgrund durch Sânkhya und Yoga erkannt hat, wird frei von allem Bösen. Hier werden also die beiden Methoden nebeneinander gestellt, mit deren Hilfe die Erlösung erreicht werden kann: das Wissen um die Entfaltung der Daseinsprinzipien auseinander bis zur letzten Ursache von allen und die durch geistige Übungen zu verwirklichende praktische Realisierung der Versenkung in das Transzendente.

In der Maitri-Up. erscheint der Yoga dann schon in vollausgebildetem Zustande.

In den älteren Upanishaden war die Weltentsagung als die Voraussetzung für die durch Âtman-Erkenntnis zu gewinnende Freiheit der Heiligen in den Vordergrund gestellt worden. Auch in den späteren Werken wird dieser Standpunkt festgehalten. Îshâ-Up. 2 betont erstmalig, daß es allein auf die geistige Loslösung von den Banden der Welt ankomme. Der Wissende kann weiter in der Welt wirken und genießen, ja sogar sich wünschen, hundert Jahre zu leben, er wird durch das Werk (karma) nicht befleckt und nicht in seinem Heilszustande gefährdet. Es ist dies eine Auffassung, welche die Ethik der Gîtâ vorbereitet, in der die Weisheit der Upanishaden auch für diejenigen nutzbar gemacht wird, welche sich nicht als Asketen von der Welt zurückziehen.

c) Die Bhagavadgîtâ

Die Bhagavadgîtâ, „der Gesang des Erhabenen“, kurz „Gîtâ“ genannt, ist das am meisten verbreitete Werk der Vedânta-Literatur. Obwohl nicht gleich den Upanishaden der vedischen Offenbarung (Shruti) angehörig, sondern der von menschlichen Verfassern herrührenden, heiligen Tradition (Smriti) zugerechnet, hat sie doch wie keine andere Schrift des Brahmanismus eine Bedeutung und Beliebtheit erlangt, die nie übertroffen worden ist. Nicht nur berufen sich auf sie die Meister der verschie-

densten Vedânta-Schulen und nehmen sie in ihren Kommentaren für ihre speziellen Lehrmeinungen in Anspruch, auch die religiösen Dichter in den modernen Volkssprachen fußen auf ihr, und selbst die Propheten der heutigen all-indischen Nationalbewegung, ein Aurobindo Ghose, ein Tilak, ein Gândhî führen ihre Verse im Munde und legen sie in ihrem Sinne aus. Sie verdankt diese ihre einzigartige Stellung gleicherweise der hochpoetischen, leichtlesbaren, edlen Sprache, in der ihre gehaltvollen Strophen abgefaßt sind, ihrem knappen Umfang (700 Strophen), der es ermöglicht, sie leicht zu memorieren (auch heute noch wissen manche frommen Hindus das ganze Werk auswendig), der Vielseitigkeit der in ihr verkündeten Lehren, die es jedem gestattet, seine eigenen Anschauungen in ihr wiederzufinden, dem in ihr herrschenden Geist weitgehender Toleranz, der ein charakteristisches Merkmal des Hindutums ist, und schließlich und vor allem dem Umstande, daß in ihr die Ergebnisse der Upanishaden-Philosophie zu einem systematischen Ganzen zusammengefaßt und in fruchtbarer Weise weitergebildet erscheinen. Diesen ihren mannigfachen Vorzügen ist es zuzuschreiben, daß die Gîtâ wie kein anderes religiöses Werk der Brahmanen von jeher auch Nicht-Hindus in ihren Bann gezogen hat. Schon Al-Bîrûnî (973—1048) hat sich mit ihr in seinem berühmten Indienbuch beschäftigt. Später hat sie dann Kaiser Akbars Freund Abul Fazl in persische Prosa übertragen; es sind außerdem noch zwei andere persische Übertragungen bekannt. Seitdem sie 1785 von Charles Wilkins erstmalig ins Englische übertragen und von A. W. v. Schlegel 1823 kritisch ediert und lateinisch wiedergegeben wurde, ist sie auch immer wieder in die verschiedensten europäischen Sprachen übersetzt und zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden[26]. Neben der „Shakuntalâ" und dem „Pancatantra" hat kein anderes Werk der Sanskrit-Literatur in so hohem Maße das geistige Deutschland beschäftigt.

Herder, W. v. Humboldt, Hegel, Schopenhauer haben sich in sie vertieft. Graf H. Keyserling hat ihr Lob gesungen und die verschiedensten theosophischen Richtungen benutzen sie als Andachtsbuch[27]. Die weltweite Wirkung der Gîtâ rechtfertigt es, daß wir uns hier etwas eingehender mit ihr beschäftigen.

Die Bhagavad-gîtâ — „die vom Erhabenen (Bhagavat) in gebundener Sprache vorgetragene Rede“ (gîtâ) oder wie sie genauer heißt: die „Shrîmad-bhagavad-gîtâh Upanishadah“, „die hehren von dem Erhabenen vorgetragenen Geheimlehren“ —, umfaßt die Gesänge 25 bis 42 des 6. Buches des Heldenepos Mahâbhârata. Sie bildet eine Episode des Riesenwerkes, in welchem der Kampf zwischen den beiden nahverwandten Fürstenfamilien der Kauravas und der Pândavas geschildert wird. Die Heere der beiden Parteien stehen, zum Losschlagen bereit, auf dem Kurufelde in der Gegend des heutigen Delhi einander gegenüber. Da erblickt der Pânduprinz Arjuna auf gegnerischer Seite seine Verwandten und Lehrer. Er zögert deshalb, den Kampf zu beginnen. Krishna, eine menschliche Erscheinungsform des All-Gottes Vishnu, der ihm als Lenker seines Streitwagens zur Seite steht, erinnert ihn aber an seine Kriegerpflicht und setzt ihm auseinander, daß er, unbekümmert um die durch den tragischen Kampf hervorgerufenen Folgen, kämpfen müsse. Die Belehrungen Krishnas beginnen damit, daß er den Helden darauf hinweist, daß nur die Leiber getötet werden können, das Geistige in ihnen aber unsterblich ist. Im weiteren Verlauf der Unterredung behandelt Krishna dann ausführlich die verschiedensten ethischen und metaphysischen Probleme. Seine Darlegungen erreichen ihren Höhepunkt im 11. Gesang, wo er sich dem Arjuna in seiner göttlichen Gestalt als der Unvergängliche zeigt, der alles hervorbringt und nach seinem Willen wieder vernichtet. Da alles Geschehen in der Welt nur von ihm selbst ausgeht, kann jedes Einzelwesen nur sein Werkzeug sein, das seinen

autonomen Willen ausführt. Das richtige Verhalten der Menschen lehrt Krishna am Schluß dieses Abschnittes in einer Strophe, welche nach Shankara die Quintessenz (sâra) der ganzen Lehre der Gîtâ enthält.

Diese Strophe (11, 55) lautet:

„Wer stets bei seinem Tun nur meiner denkt im Leben,
Mich über alles liebt, sich ganz mir hingegeben,
Wer niemand haßt und wer an keinem Ding mag hangen,
Der wird, o Pândusohn, dereinst zu mir gelangen."

Die Gesänge 13 bis 18 ergänzen die früheren Ausführungen in der mannigfachsten Weise. Am Schluß erklärt Arjuna, daß alle seine Zweifel geschwunden seien und daß er das Geheiß Krishnas erfüllen werde. Es beginnt dann die große Schlacht, welche mit dem Untergange der meisten Helden endet.

Die Annahme liegt nahe, daß die Belehrungen Krishnas ursprünglich nur die Verse umfaßten, welche in näherer Beziehung zu der Situation Arjunas stehen, und daß diese Darlegungen im Laufe der Zeit dann durch Einschübe erweitert sind. Daß die Gîtâ außer in ihrer heute allgemein anerkannten Textgestalt von 700 Strophen noch in einer anderen von 745 Strophen bekannt war, behauptet eine indische Überlieferung, und neuerdings hat F. Otto Schrader[27a] den Text einer kashmîrischen Rezension herausgegeben, welche eine Anzahl von Versen aufweist, die der Vulgata fehlen. Er hat es auch wahrscheinlich gemacht, daß die Vulgata bis zum Ende des 10. Jahrhunderts in Kashmîr unbekannt geblieben war. Demselben Forscher verdanken wir auch die Analyse eines angeblich 502 n. Chr. verfaßten Gîtâ-Werkes von Hansayogin, welches nicht nur mehr Verse als unsere Gîtâ enthält, sondern die Verse auch ganz anders anordnet. Es scheint daher sicher zu sein, daß die heutige

Vulgata einen Text bietet, der erst im Laufe der Zeit allgemeine Anerkennung gefunden hat. Der anerkannte Text liegt jedenfalls schon dem Kommentar zugrunde, welcher dem großen Shankara (um 800 n. Chr.) zugeschrieben wird, einem Werke, das vielleicht aber nicht von ihm selbst, sondern von einem seiner Schüler herrührt. Unter diesen Umständen ist anzunehmen, daß der Text des Gedichtes mannigfache Veränderungen erfahren hat, bevor er seine heute allgemein gültige Form erhielt.

Wiederholt ist der Versuch unternommen worden, eine „Urgîtâ“ zu konstruieren und zwischen älteren und jüngeren Bestandteilen des Lehrgedichts zu scheiden. Diese Versuche können meines Erachtens immer nur subjektive Überzeugungskraft haben, da die Widersprüche oder Gedankensprünge, die den europäischen Gelehrten als Hinweise dafür dienen, daß der Text erweitert worden ist, von einem Inder vor 2000 Jahren gar nicht als solche empfunden worden zu sein brauchen. Der Hypothese R. Garbes, den Grundstock der Gîtâ habe ein in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. verfaßtes theistisches Sânkhya-Werk der Bhâgavatas gebildet, und dieses sei im 2. Jahrhundert n. Chr. in pantheistischem, vedântischem Sinne umgearbeitet worden, stehen nicht nur die von mir hier vertretenen Anschauungen über das Verhältnis von Sânkhya[28] und Vedânta entgegen, sondern auch das Faktum, daß die europäische Vorstellung von der Gegensätzlichkeit von Theismus und Pantheismus in Indien nie Geltung gehabt hat, da schon in den Upanishaden der Urgrund alles Seins oft als ein persönlicher Weltenherr aufgefaßt wird[29]. Für unsere Darstellung ist es im übrigen ohne Belang, ob gewissen Teilen der Gîtâ ein etwas höheres Alter zukommt als anderen, da wir hier nur von der Gîtâ in der Form zu handeln haben, in welcher sie heute vorliegt und das indische Geistesleben seit mindestens eineinhalb Jahrtausenden tiefgreifend beeinflußt hat. Bis in welche Zeit

sie oder der älteste Teil von ihr zurückgeht, ist schwer zu bestimmen. Da sie Katha- und Shvet-Up. zitiert, auch eine Bekanntschaft mit dem Buddhismus zu verraten scheint, kann sie kaum früher als im 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein. Für die letzten Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung spricht auch der Stil des philosophischen Denkens, der in ihr zum Ausdruck kommt, und der so stark absticht von demjenigen, der in späterer Zeit aufkommt. Wir werden daher kaum fehlgehen, wenn wir die Gîtâ chronologisch an die Kath. und Shvet.-Up. anschließen.

Nach der Gîtâ ist der eine All-Gott, der höchste Purusha, der Urgrund von allem, was ist. Er ist mit einem Teil seines Wesens in allem enthalten (10, 42), steht gleichzeitig aber als persönlicher Weltenherr hoch über allem. Er ist deshalb sowohl innerhalb wie außerhalb aller Wesen da (13, 16), also immanent und transzendent zugleich. Er ist der „Behälter des Alls" (11, 18), das ihn umgibt wie eine Perlenkette (7, 7); zugleich aber durchdringt er alle Wesen, die in ihm ihre Wurzel haben (9, 4). Geist (purusha) und Natur (prakriti) sind die beiden uranfänglichen ewigen (13, 19) Erscheinungsweisen Gottes; sie werden auch als der „Kenner des Feldes" (kshetra-jna) und „das Feld" (kshetra) bezeichnet (13, 1 ff).

Gott manifestiert sich in der Welt also in zweifacher Weise: 1. als der eine Geist, das Bewußtsein, das den innersten Kern jedes Lebewesens ausmacht, und 2. als die eine Kraftsubstanz (prakriti, „Natur", „Urmaterie"), die sich zur Vielheit aller feinen und groben stofflichen Vermögen (Denkorgane usw.) und Elemente entfaltet.

Die Welt geht nicht unmittelbar aus dem Purusha hervor, sondern aus dem „Unwandelbaren" (Akshara) einer niederen unpersönlichen Form Gottes. Das Akshara ist die höchste Stätte Gottes (8, 21), das höhere Unoffenbare (8, 20), das Brahma (8, 3), in welches als Mutterschoß Gott den Keim legt, aus dem alle Wesen entstehen

(14, 3). Es wird andererseits aber auch der „kûtastha", d. h. „Felsenfeststehende" (12, 3; 15, 16) genannt. Es entspricht dem Brahma der älteren Upanishaden insofern, als es einerseits die Ursubstanz der Welt, andererseits aber auch das unpersönliche Geistige ist, über welches die Erlösungsuchenden meditieren (12, 3) und in welches sie bei der Erlösung eingehen (8, 11 u. 21).

Dieses Unwandelbare ist die Ursache, aus welchem alles Wandelbare (kshara) hervorgeht. Das Wandelbare ist einerseits das niedere Unwahrnehmbare (avyakta 8, 20), die Natur (prakriti 9, 7), aus welcher die Körper und Organe aller Wesen im Wege der Verdichtung entstehen, und andererseits die Gesamtheit der in Leiber eingegangenen Seelen.

Aus dem niederen Unwahrnehmbaren, das auch als prakriti (Urform) bezeichnet wird, geht alles Wahrnehmbare bei der periodischen Weltentstehung hervor, um beim periodischen Weltuntergang wieder in es eingeschmolzen zu werden (8, 18; 9, 7). Die Prakriti besitzt (nach 7, 4) acht Gestaltungen: die fünf Elemente, Verstand, Vernunft und Ichmacher; 13, 5 führt hingegen als das „Feld" (kshetra) außer dem Unwahrnehmbaren Vernunft, Ichmacher und den großen Elementen (mahâbhûta) die elf (Erkenntnis- und Tat-)Sinne, sowie die fünf Arten von Sinnesobjekten auf, daneben aber noch Begierde, Haß, Lust und Leid, den Zusammenhalt (sanghâta), Denken (cetanâ) und Festigkeit (dhriti Ausdauer, vergl. 18, 33 f). Die beiden Aufzählungen sind wohl beide nicht als eine vollständige Liste dessen, wozu sich die Prakriti entfaltet, gemeint, sondern sollen nur eine ungefähre Vorstellung von allen den Daseinsfaktoren geben, zu welchen sich das niedere Unwahrnehmbare, d. h. die Prakriti wandeln kann. Die Prakriti hat drei Konstituenten oder Gunas (3, 5; 13, 19). Sattva, Rajas, Tamas, von denen schon oben die Rede war und deren Auswirkungen 14, 5 ff; 17, 1 ff näher charakterisiert werden. Diese Gunas binden den Geist an den Körper (5, 14),

so daß der verblendete Mensch zu handeln glaubt und an der Welt und den Werken haftet; der Weise ist sich hingegen dessen bewußt, daß das Geistige von allem was der Prakriti zugehört verschieden ist und daß nur die „Gunas in den Gunas wirken" (3, 28).

Gott ist also die materielle Ursache und Grundlage von allem was ist; er offenbart sich in besonderer Intensität vor allem aber in dem, was schön, machtvoll und gewaltig ist. Denn dieses ist aus einem Teil des göttlichen Glanzes (tejas) hervorgegangen. An mehreren Stellen wird eine lange Aufzählung von diesen Machtentfaltungen (vibhûti) gegeben (10, 20—40; 7, 8—11; 15, 12). Gott ist aber auch der Erhalter der Welt. Während er durch seine „niedere Natur" (aparâ prakriti) die Substanz von allem ist, ist er durch seine „höhere Natur" (parâ prakriti) die ewige Kraftquelle alles Lebens (7, 5).

Gott ist auch die bewirkende Ursache des Weltgeschehens. Mittelbar versteht sich dies schon aus dem System von selbst; denn wenn die „Kraftsubstanz" (prakriti) durch ihre drei Gunas alles, was in der Welt vor sich geht, bewirkt (13, 21) und eine Erscheinungsform Gottes ist, ist Gott der einzige wahre Täter von allem. Die Identität der göttlichen Wundermacht (mâyâ) mit der Kraftsubstanz, welche Shvet. Up. 4, 10 ausgesprochen hatte, wird hier (7, 14) durch die Bezeichnung „guna-mayî" (aus den Gunas bestehend) für die göttliche Mâyâ festgestellt. Die Tätigkeit Gottes unterscheidet sich von der aller vergänglichen Wesen dadurch, daß Gott, da er ja alles hat und ist, ohne selbstisches Interesse handelt und ohne von den Werken (karma) gebunden zu werden (9, 9; 4, 14).

Die Aktivität Gottes tritt in der periodischen Schöpfung und Vernichtung der Welt zutage, in ihrer Erhaltung und Regierung; er lenkt aber auch das Dasein und Schicksal jedes einzelnen. Im Herzen aller Wesen wohnend, bewegt er sie durch seine Mâyâ auf der Weltbühne

wie die Figuren eines Puppenspiels (18, 61). In Fortführung der schon in Kaush. Up. 3, 8 und Kath. Up. auftretenden Gedanken lehrt die Gîtâ eine Prädestination (16, 1 ff): Gott führt die Wesen von „göttlicher Bestimmung“ (daivî sampad) durch seine Gnade zur Erlösung (18, 56—62), die von „dämonischer Bestimmung“ stürzt er immer wieder in dämonische Mutterschöße und läßt sie in die tiefsten Tiefen herabsinken (16, 19 f). So ist Gott letzten Endes selbst der Urheber von Wissen und Verblendung, welche die Seelen zum ewigen Heil oder zur Hölle (16, 16) führen.

Wie in den westlichen Religionen verbindet sich die Vorstellung von Gott als dem souveränen Beherrscher der Welt, der selbst jenseits von Gut und Böse stehend, in freier Willkür das Weltgeschehen lenkt, mit der Idee von Gott als dem absolut guten Wesen, das nicht nur die sittliche Weltordnung aufrecht erhält, sondern wie ein Vater (9, 17; 11, 43) oder ein Freund (4, 3; 11, 44) den Menschen wohlwollend gegenübersteht, alle, die ihm ergeben sind, liebt (7, 17; 12, 14 ff) und selbst die Sünder erlöst (9, 30).

Gott, der Erhabene (Bhagavat) tritt in der Gîtâ in menschlicher Gestalt als Krishna auf. Krishna gilt als ein Avatâra, als eine irdische Herabkunft des Vishnu; Krishna wird in unserem Gedicht aber nur an zwei Stellen (11, 24 und 30) als Vishnu angeredet, während in dem einzigen, anderen Vers, an welchem der Name Vishnu erscheint (10, 21) Vishnu nur an der Spitze einer Aufzählung als einer der Âdityas genannt wird. Die Lehre von den Avatâras wird 4, 7 erwähnt; es heißt dort, daß Gott in jedem Weltalter sich selbst „aus sich entläßt“ und in irdischer Gestalt geboren wird, um die Guten zu schützen und die Bösen zu vernichten. Es ist begreiflich, daß die vishnuitischen Sekten auf Grund dieses Zusammenhangs zwischen den Lehren der Gîtâ und dem Glauben an Vishnu-Krishna das Werk als eine heilige Schrift ihrer Gemeinde in Anspruch nehmen.

Sie können sich dabei auf das Mahâbhârata selbst berufen, in welchem XII, 350, 8 ff die von Krishna dem Arjuna vor der großen Schlacht verkündeten Lehren als für die Vishnugläubigen maßgeblich bezeichnet werden. Gleichwohl trägt die Gîtâ keinen eigentlichen sektarischen Charakter. Denn sie bekämpft nicht die Lehren der Schulen, welche Shiva oder einen anderen Gott als den Weltenherrn betrachten, sondern lehrt, daß auch die Verehrung anderer Götter zum Heil führen kann, da alle Kulte letzten Endes dem einen Gott geweiht sind (4, 11; 7, 21 f; 9, 23 f; 17, 3 f); in den Schilderungen der Manifestationen des „Erhabenen“ werden daher die verschiedensten Gottheiten als Machtentfaltungen des e i n e n Weltenherrn aufgeführt (10, 21 ff; 11, 39). Bemerkenswert ist auch, daß die Gîtâ keine speziell vishnuitischen Theorien über die Erscheinungsweisen des höchsten Wesens enthält, obwohl die Lehre von den Vyûhas an anderer Stelle im Mahâbhârata vorkommt. Mag nun die Gîtâ ursprünglich in sektarischen Kreisen entstanden sein oder nicht, feststeht jedenfalls, daß sie schon frühzeitig auch von d e n Meistern als eine heilige Schrift angesehen worden ist, welche einen interkonfessionellen Monotheismus vertraten, wie der Verfasser der Brahma-Sûtren und wie Shankara. Selbst Shivaiten haben zur Gîtâ Kommentare geschrieben und ihre Lehren von ihrem Standpunkt ausgelegt, so der große Abhinavagupta (um 1000 n. Chr.); sie berufen sich dabei darauf, daß Krishna nach dem Mahâbhârata (XIII, 14) von Upamanyu in den Shivaglauben eingeweiht worden sei.

Die Belehrungen, welche die Gîtâ über das Wesen Gottes erteilt, dienen einem praktischen Zweck: sie sollen die Gewinnung der Erlösung ermöglichen. Obwohl die Anschauung von der Allmacht und der Alleinwirksamkeit Gottes und die Prädestinationstheorie strenggenommen eine Heilslehre unnötig oder überflüssig machen würden, beschäftigt sich die Gîtâ eingehend mit einer

solchen, und dies mit vollem Recht, denn alle großen religiösen Systeme haben sich durch die dem Denken unlösbare Antinomie, die zwischen den Überzeugungen von der Allmacht Gottes und der Willensfreiheit des Menschen besteht, nicht anfechten lassen. Wie die Upanishaden lehrt auch die Gîtâ, daß der vedische Werkdienst nicht zur Erlösung führt, sondern nur vorbereitenden Wert hat. Die Erlösung selbst wird vielmehr durch die intuitive Erkenntnis des letzten Seinsgrundes herbeigeführt. Neben diesen Heilsweg tritt in der Gîtâ noch ein anderer, der der innigen Gottesergebenheit (bhakti). In der Betonung des Wertes dieser bhakti liegt das eigentlich Neue, was die Gîtâ bietet; sie empfiehlt diese „leichte Methode" allen denen, welche zu schwach sind, den schwierigen Pfad der meditativen Erfassung des Absoluten zu beschreiten. Der Zweiheit der Heilswege (3, 3) entspricht auch eine Doppelheit der religiösen Praxis. Neben dem alt-überkommenen Weg der quietistischen Weltentsagung tritt der Weg des von egoistischen Wünschen freien, pflichtgemäßen Handelns, welches alles Gott anheimstellt (3, 7 ff; 4, 22; 5, 2 f; 9, 27: 18, 2ff). Dieser sogenannte karma-yoga wird 5, 2 geradezu als das bessere Heilsmittel empfohlen. Es machen sich hier dieselben Tendenzen geltend, die im Buddhismus das Aufkommen der mahâyânistischen Laienfrömmigkeit begünstigt haben.

Von der Erlösung als dem höchsten Ziel, das im Stufengang vieler Wiedergeburten zu erreichen ist (7, 19) wird zwar viel gesprochen, doch sind die Angaben über den Zustand, den der Erlöste nach seinem Tode erreicht, so wenig konkret, daß die indischen Erklärer sie in der verschiedensten Weise ausgelegt haben. Nach den einen besteht die Erlösung in einem völligen Aufgehen der Einzelseele in der Allseele, nach den anderen nur in einer engen Verbindung mit Gott, wobei aber die Individualität des Erlösten erhalten bleibt. Gegenüber den Versuchen, die verschiedenen Aussagen des Textes auf

einen Nenner zu bringen, haben schon indische Theologen darauf hingewiesen, daß die Gîtâ nicht eine, sondern zwei Formen der Erlösung kennt, welche den beiden Heilswegen entsprechen. Die Yogîs, welche ihre Sinne zügelnd, Gleichmut übend und sich am Wohl aller Wesen freuend das Unwandelbare (akshara) verehren (12, 3 f), gehen in das akshara ein (8, 11 und 21), in das Brahma (5, 6; 6, 27 f). Dieses Einswerden mit Gott in seine niedere Form wird als Brahma-nirvâna bezeichnet (2, 72; 5, 24 ff, vergl. 5, 6; 6, 27 f), denn Brahma wird in der Gîtâ meist nur als Terminus für die unpersönliche Seite des Weltenherrn gebraucht. Diejenigen hingegen, welche dem Purusha in liebender Hingabe dienen und ihm alle ihre Werke anheimstellen, gelangen zum Purusha (8, 10 und 22; 12, 6). In welcher Weise der Erlöste mit dem Weltenherrn vereinigt wird, wird nicht näher ausgeführt. Wenn es 7, 23 und 9, 25 heißt, „die Verehrer der Götter gehen zu diesen ein, meine Verehrer zu mir", so kann damit wegen der Analogie die bewußte Fortdauer der Individuen bei Vishnu gemeint sein, doch ist dieser Schluß nicht zwingend. Sehr auffallend ist, daß sich in der Gîtâ nirgends eine Schildederung des Paradieses Vishnus und der dort dem Erlösten winkenden Freuden findet: Da nur davon die Rede ist, daß der Erlöste in Gottes Existenz (bhâva) eingeht (8, 5) und ihm gleichartig wird (sâdharmyam. âgata), scheint eher an ein völliges Verschmelzen gedacht zu werden. Das Eingehen in den Purusha ist nicht nur ein höheres Ziel (15, 17) als das Einswerden mit dem Akshara, sondern es ist auch leichter erreichbar (12, 5). Die Unterscheidung der beiden Erlösungszustände entspringt offenbar dem Wunsche, das von der Tradition gelehrte Versinken im unerkennbaren Absoluten festzuhalten, ihm aber das neue theistische Ideal überzuordnen. Die spätere vishnuitischen Theologen (Vallabha, Caitanya) haben diese Anschauung bewahrt, indem sie das Akshara als die Vishnu umgebende Glanzsphäre auffassen, über

welche diejenigen nicht herauskommen können, welchen die Liebe zum persönlichen Weltenherrn fehlt, die allein dessen Gnade verbürgt. Das Vereintwerden mit Gott ist nach ihnen aber nicht im Sinne einer völligen Wesensidentität aufzufassen, sondern bedeutet nur das enge Verbundensein der Erlösten mit Gott und die Teilnahme an seinen Spielen in seiner himmlischen Welt. Das „sâdharmya" wird (14, 2) nicht als „Wesensidentität", sondern als qualitative Gleichheit, also als Wesensähnlichkeit erklärt. Von einem echten „bhakta" (Gottergebenen) wird das Leben in enger Gemeinschaft mit Gott schon deshalb einer völligen Einswerdung mit ihm vorgezogen, weil eine intensive Liebe zu Gott nur möglich ist, wenn er dem sie ausübenden als ein anderes Wesen gegenübersteht. Die Annahme einer individuellen Existenz, welche mit Denken, Wollen und Fühlen verbunden ist, würde es nach den philosophischen Voraussetzungen der Gîtâ natürlich notwendig machen, daß die Seelen mit einem feinen Leibe und mit feinen Organen versehen sind, wie ja die späteren vishnuitischen Erklärer lehren, daß die Seele des Erlösten einen nur aus Denken bestehenden (cinmâtra) oder immateriellen, nicht natürlichen (aprâkrita) Körper annehmen könne[30]. Von all dem finden wir in der Gîtâ nichts. Sie läßt vielmehr das Wie der Vereinigung der Erlösten mit dem All-Gott im Dunkel und stellt es so gewissermaßen dem Leser anheim, sich den Zustand des Erlösten in dieser oder jener Weise auszumalen.

Hierin und in vielfältiger anderer Hinsicht zeigt sich, daß die Gîtâ nicht eine schulmäßige, in jedem Punkt ausgewogene Darstellung eines in sich scharfumrissenen philosophischen Systems sein will, sondern eine begeisterte poetische Darlegung von Gedanken der verschiedensten Art, welche das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen in seinen mannigfaltigen Formen zum Gegenstand haben.

In geistesgeschichtlicher Hinsicht zeigt die Gîtâ ein

Doppelantlitz. Auf der einen Seite stellt sie die Vollendung der Gedankenwelt der mittleren Upanishaden dar. Darüber hinaus aber ist sie andererseits auch die Wegbereiterin neuer Anschauungen. Indem sie der Bhakti, der ergebungsvollen Liebe zu dem persönlichen Weltenherrn einen beherrschenden Platz in der Erlösungslehre anweist, eröffnet sie dem philosophischen Denken neue Horizonte. Wohl hatte der vedische Arier bereits in den Hymnen des Rigveda zu den Göttern in kindlicher Weise seine Zuflucht genommen und sie um Befreiung von Sündenschuld angefleht, wohl hatte schon die Shvetâshvatara-Upanishad in ihren Schlußversen die bhakti als Mittel zur Heilsgewinnung empfohlen, aber erst die Gîtâ hat diesem Gefühl der inbrünstigen und vertrauensvollen Gottesliebe eine zentrale Stellung im Bereich des Heilsgeschehens gegeben. Indem sie neben, ja über den Weg des Wissens (jnâna-mârga) den Weg der emotionalen Ergebenheit gegen den Weltenherrn setzte, wurde sie zum Ausgangspunkt für eine in der ganzen Folgezeit unendlich fruchtbare Entwicklung, die nicht nur den religiösen Glauben der Inder in mannigfacher Weise bereichert, sondern auch die Ausbildung zahlreicher neuer Systeme ermöglicht hat.

d) Die anderen heiligen Schriften

Die behandelten älteren und mittleren Upanishaden und die Bhagavad-Gîtâ sind die wichtigsten Texte, in welchen die Lehren des Vedânta ihre Ausbildung gewonnen haben; sie werden deshalb von allen Vedânta-Schulen bis heute als höchste Autoritäten verehrt. Neben ihnen gelten nun aber noch eine große Anzahl von anderen Schriften als maßgeblich, welche weder ihrem Alter noch ihrem Inhalt nach so hoch gestellt werden. Es sind dies zunächst eine große Zahl von Upanishaden, die zwar den Anspruch darauf erheben, dem Atharvaveda zugerechnet zu werden, die aber im Gegensatz zu

den bisher besprochenen sich keiner allgemeinen Anerkennung erfreuen. Diese Upanishaden behandeln teils ähnliche Themen wie die älteren und mittleren, indem sie allgemeine Vedânta-Gedanken über das Brahma zum Ausdruck bringen, teils sind sie speziell der Darstellung der Weltentsagung und des Yoga gewidmet. Andere wieder tragen ein ausgesprochen sektarisches Gepräge und propagieren den Kult des Vishnu, Shiva oder der Shakti. Die Entstehungszeit dieser Geheimlehren ist meist schwer feststellbar, manche von ihnen scheinen nur wenige Jahrhunderte alt zu sein.

Einen literarischen Niederschlag haben Vedânta-Lehren auch in zahlreichen Werken der heiligen Überlieferung (Smriti) gefunden, die nicht wie die Upanishaden als Bestandteile der göttlichen Offenbarung gelten, sondern mythischen Sehern der Vorzeit zugeschrieben werden. So enthalten die Rechtsbücher (Dharma-shâstra) des Manu und des Yâjnavalkya, die Vishnusmṛiti und andere Texte dieser Art Partien, in denen philosophische Lehren auseinandergesetzt werden. Dem Riesenepos Mahâbhârata sind außer der Gîtâ noch eine Reihe kürzerer oder längerer didaktischer Abschnitte einverleibt worden, zahlreiche von diesen bilden den Kapitel 174 bis 367 des 12. Buches umfassenden Mokshadharma (Erlösungslehre), ein Quodlibet von Erörterungen der verschiedensten Art, das ungefähr den zehnfachen Umfang der Gîtâ hat[30a]. Mannigfache Unterweisungen über Metaphysik und Ethik bieten auch die Purânas und schließlich die Âgamas und Tantras.

Diese gewaltigen Schriftenmassen, die bisher zum Teil noch nicht eingehend durchforscht sind, verarbeiten ein reiches Material sehr verschiedener Herkunft und sehr verschiedenen Wertes in unsystematischer Form. Wenn auch vieles in ihnen nur den populären Widerhall von Gedanken darstellt, die anderwärts einen besseren und strengeren Ausdruck gefunden haben, sind sie doch als Quelle für unsere Kenntnis der Geschichte des indischen

Denkens nicht ohne Bedeutung. Denn erstens zeigen sie die ungeheure Fruchtbarkeit des indischen Geistes und weiterhin enthalten sie keimhaft Ideen, die später von der systematischen Philosophie aufgenommen und weiter ausgebildet werden, wie der Abschnitt über die Philosophie der Sekten zeigen wird.

e) Die Brahma-Sûtra.

Die Vedântins gründeten ihre Lehren, wie wir sahen, auf eine große Zahl von heiligen Schriften, in denen eine Fülle von verschiedenartigen Anschauungen zum Ausdruck kamen. Im Zeitalter der Systematisierung der philosophischen Anschauungen ergab sich daher die Notwendigkeit für ein autoritatives Werk, das in Form eines Leitfadens (Sûtra) den Weg zur richtigen Auslegung der maßgeblichen Schriftstellen wies und die zerstreuten Einzeläußerungen der heiligen Texte zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenschloß. Ein solcher Leitfaden liegt in dem Brahma-Sûtra vor, als dessen Verfasser der Weise Bâdarâyana („Nachkomme des Bâdari") gilt, der mit dem sagenhaften Vyâsa (S. 96) indentifiziert wird (eine Überlieferung, die zuerst bei Vâcaspatimishra um 970 n. Chr. nachweisbar ist[31]). Da in dem Werk aber schon die Lehren spätbuddhistischer Systeme und des atheistischen Sânkhya kritisiert werden, kann es in seiner heutigen Form nicht vor den ersten Jahrhunderten nach Beginn unserer Zeitrechnung entstanden sein. Wahrscheinlich geht ihm eine ältere, uns nicht erhaltene Literatur voraus, denn in ihm werden die Ansichten einer größeren Zahl von Meistern angeführt, welche über einzelne wichtige Punkte der Metaphysik und Heilslehre verschiedene Standpunkte vertraten. So scheinen nach 1, 4, 21 über das Verhältnis der Einzelseele zum Allgeist drei verschiedene Theorien bestanden zu haben: nach Kâshakritsna sind sie miteinander absolut identisch, nach Audulomi sind sie bis

zum Eintritt der Erlösung voneinander völlig verschieden und nach Âshmarathya waltet zwischen ihnen ein Verhältnis, das später als „bhedâbheda“ bezeichnet wird: die Seelen sind zwar göttlichen Wesens, aber nicht mit Gott identisch. Es scheint, daß es die Absicht Bâdarâyanas war, durch Zusammenfassung und Erörterung der Lehren, welche bisher aufgestellt waren, zur Fixierung einer definitiven Lehre zu gelangen, welche das Brahma als die materielle und bewirkende Ursache alles Existierenden und als den Urgrund der Einzelseelen anerkennt, jedoch annimmt, daß die Erlösten ewig als individuelle Geistwesen fortleben.

Das Verständnis des wahren, ursprünglichen Sinns der Brahma-Sûtras wird nun aber sehr erschwert, ja teilweise unmöglich gemacht dadurch, daß seine in vier Kapitel von je vier Abschnitten eingeordneten 555 Aphorismen zumeist nur aus wenigen, oft völlig nichtssagenden Wörtern bestehen, aus denen sich ohne die Erläuterungen durch einen Lehrer oder einen Kommentar nichts entnehmen läßt. Offenbar hatte der Verfasser nicht den Wunsch, den wesentlichen Inhalt seines Systems in kurzen Schlagworten zusammenzufassen, sondern er wollte lediglich Stichworte geben, welche dem bei einem Brahmanen die Geheimlehre Studierenden als Gedächtnisstütze dienen, den Außenstehenden aber dunkel bleiben sollten[32].

Bei dieser Lage der Dinge ist es begreiflich, daß über die wahre Lehre Bâdarâyanas und den Sinn der einzelnen Sûtras bereits in alter Zeit in Indien Unklarheiten bestanden und daß frühzeitig Kommentare zu dem rätselhaften und gerade deshalb hoch angesehenen Werke geschrieben wurden. Leider sind uns die älteren Erläuterungsschriften nicht erhalten, wir kennen nur die Namen von Verfassern von solchen und gelegentliche Zitate[33]. Der Grund hierfür ist darin zu suchen, daß die um 800 n. Chr. von Shankara vollzogene Umbildung des Vedânta, von der weiter unten die Rede sein wird, die

älteren Kommentare als nicht mehr zeitgemäß erscheinen ließ, so daß sie allmählich nicht mehr kopiert und durch Shankaras „Bhâshya“ verdrängt wurden. Die von Bâdarâyana selbst vertretene Lehre von der Evolution der Welt aus dem Brahma und von der relativen Selbständigkeit der Einzelseelen ist aber nach Shankaras Auftreten noch von Kommentatoren dargelegt worden, so namentlich von Bhâskara (10. Jahrhundert). Dieser den illusionistischen Theopantismus des Shankara ablehnende „ältere“ Vedânta fand in der Folgezeit seine Fortsetzung in den Vedânta-Systemen der vishnuitischen und shivaitischen Sekten, welche im Gegensatz zu Bâdarâyana und den ganzen älteren Kommentaren bis einschließlich Bhâskara das Brahma mit dem von ihnen verehrten persönlichen Gott gleichsetzen.

f) Die Anfänge des Mâyâ-vâda

Der ganze ältere Vedânta hatte in der Welt eine reale Entfaltung des Brahma gesehen, ihr aber eine geringere Dignität als dem ewigen, geistigen Absoluten zugesprochen. Yâjnavalkya hatte auch schon gelehrt, daß die Vielheit nur im Zustande des Wachens und Träumens vorhanden ist, während sie im Tiefschlafe und in der Versenkung aufgehoben wird. Die Shvetâshvatara-Upanishad und die Gîtâ hatten die Wunderkraft (mâyâ) Gottes als dasjenige bezeichnet, was bewirkt, daß sich das All-Eine zu einer Vielheit umgestaltet und daß das Einzelwesen sich dessen nicht bewußt ist, daß alles Existierende in Gott eine Einheit bildet. In den jüngeren Upanishaden, im Mahâbhârata und in den Purânas spielt die Mâyâ-Idee eine immer bedeutendere Rolle, wobei namentlich auch das subjektive Moment in ihr, das Verblendetwerden der Seele durch die Mâyâ immer stärker betont wird. So heißt es Maitri Up. 4, 2 von dem Unerlösten, daß er wie ein vom Rauschtrank Berausch-

ter, wie ein in ein Blendwerk Verstrickter ist, der im Traumschlaf Trugbilder (mâyâ) sieht. Im Mokshadharma (Mbh. XII, 180, 38) wird von den Angehörigen der niedrigsten Kasten gesagt, ihre Verblendung (mâyâ) sei so groß, daß sie sich dieser ihrer verächtlichen Existenz noch freuen und nicht gewillt sind, sie aufzugeben und 341, 45 sagt Nârâyana, als er sich dem Nârada zeigte: „Wenn ich wollte, könnte ich augenblicklich wieder verschwinden; nur als ein Scheinbild (mâyâ) habe ich geschaffen, was du von mir siehst." Im Vishnu-Purâna 5, 1, 70 wird von der Göttin Yoganidrâ (Yoga-Schlaf), der großen Mâyâ Vishnus gesprochen, durch welche die ganze Welt verwirrt wird, da sie das Nichtwissen (avidyâ) ist. Die Mâyâ-Konzeption enthält also schon eine Reihe von Vorstellungen, welche den Boden für einen erkenntnistheoretischen Idealismus vorbereiten helfen. Ein solcher hat im Vedânta, soweit wir wissen, seine wissenschaftliche Formulierung erst im 8. Jahrhundert erhalten, und zwar sind es unleugbar die Einflüsse der buddhistischen Philosophie gewesen, welche seine Ausbildung auslösten. Das älteste uns bekannte Vedânta-Werk, welches die Welt für eine Illusion erklärt, sind die „Kârikâs" (Lehrstrophen) des Gaudapâda zur Mândûkya-Upanishad. Hier wird (2, 4) gelehrt: Die Dinge, die im Traum wahrgenommen werden, sind unwirklich; ein absoluter Unterschied zwischen den Wahrnehmungen im Traum und im Wachzustande besteht nicht, folglich hat auch das vom Wachenden wahrgenommene All keinen höheren Realitätswert als ein Traum. Die vielheitliche Außenwelt ist deshalb nur eine trügerische Vorstellung eines noch nicht geistig Erwachten; auf einer höheren Bewußtseinsstufe schwindet der ganze illusorische Unterschied (bheda) von Subjekt und Objekt (3, 35). Tatsächlich existiert nur der all-eine Gott (deva 2, 12 und 19), der Âtman, und alle Vielheit ist nur eine Mâyâ, durch welche er sich selbst etwas einbildet. So wie es in Wahrheit nur einen unendlichen Weltraum

gibt, dieser aber in den Einzelräumen verschiedener Töpfe usw. verteilt erscheint, so gibt es nur einen Âtman in allen Einzelwesen (3, 3), und so wenig wie der Weltraum davon affiziert wird, wenn die Töpfe schmutzig sind oder zerbrechen, so wenig ist der Âtman dem Leid und der Vergänglichkeit der Individuen unterworfen. Für das eine ewige Geistige gibt es keine Spaltung in verschiedene Subjekte und Objekte, kein Werden und Vergehen, keine Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, kein Umherwandern im Sansâra und kein Befreitwerden von ihm, sondern es ist ewige selige Gegenwart. Durch Yoga-Übungen soll der Weise diese Erkenntnis praktisch verwirklichen, dann wird er sich dessen bewußt, daß alle Vielheit nur auf irregeleitetem Denken beruht und daß sein wahres Selbst in Wahrheit von Urbeginn her nichts anderes als das ewig ruhige unbewegte Erkenntnislicht ist.

Gaudapâda zieht zwar in seinem von hoher Begeisterung getragenen Gedicht zur Begründung der Lehre von der „Nicht-Zweiheit" zahlreiche Upanishaden-Stellen heran, die Verwendung vieler buddhistischer Ausdrücke (dharma, âdi-buddha usw.) und vieler Bilder, die in Mahâyâna-Werken vorkommen, zeigt aber, daß hier versucht wird, die Ergebnisse der buddhistischen Spekulation für den Vedânta nutzbar zu machen. Tatsächlich weicht sein Standpunkt ja auch völlig von dem Bâdarâyanas ab, der eine reale Umwandlung (parinâma) des Absoluten zur Welt lehrt, während Gaudapâda alle Vielheit als einen „vivarta" ansieht, als eine Scheinmanifestation eines unveränderlich beharrenden Seienden.

g) Die Lehre Shankaras

Shankara (angeblich 788—820), der Schüler von Gaudapâdas Schüler Govinda, hat die Lehre Gaudapâdas zu einem großartigen System ausgebaut, indem er ihre

Grundidee, von dem all-einen Geist, der infolge der Mâyâ als eine Vielheit erscheint, als den wahren Inhalt der Upanishaden, der Gîtâ und der Brahma-Sûtras darzulegen suchte. In seinem großen Kommentar zu Bâdarâyanas Werk unternimmt er es, alle Stellen aus den heiligen Schriften, die bei Verwendung oft recht gewagter Interpretationskünste in diesem Sinne verstanden werden können, als die „höchste Wahrheit" ins Licht zu stellen. Dies war in vielen Fällen nicht schwer, denn viele Aussprüche der alten Seher über die Geistigkeit des Âtman, über seine Unerkennbarkeit, über die unbewegte Ruhe, in der er verharrt, und über die Geringwertigkeit der flüchtigen Welt des Wandels gegenüber dem einen Ewigen stimmen ja mit seinen Anschauungen überein oder enthalten die Keime von diesen. Vieles was in den alten Texten gesagt wird, setzt hingegen die reale Existenz einer Vielheit voraus, so wenn in mythischer Weise davon gesprochen wird, daß die Welt aus dem Âtman hervorgegangen ist und daß der tman sie regiert, oder wenn von dem Verhältnis von Seele und Leib, von der Wiedergeburt in neuen Daseinsformen, vom Karma oder von den Wegen die Rede ist, welche zur Erlösung führen. Da für Shankara als orthodoxen Brahmanen selbstverständlich jedes Wort des Veda und der heiligen Überlieferung die lautere Wahrheit enthält und die höchste Autorität besitzt, konnte er diesen mit seiner Lehre nicht harmonierenden Stellen nicht ihre Gültigkeit absprechen. Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit bot die bereits vom Mahâyâna vielfach mit Erfolg verwendete, auch von Gaudapâda (4, 74) angedeutete Theorie, daß es außer der höchsten Wahrheit noch eine niedere gibt, welche zwar an sich im höchsten Sinne keinen Anspruch auf absoluten Wert erheben kann, der aber insofern eine bedingte Gültigkeit zukommt, als sie zur höchsten Wahrheit hinführt. Nach Shankara vertreten also die heiligen Schriften nebeneinander zwei Standpunkte: den Standpunkt des empirischen

Welttreibens (vyavahâra), der das Entstehen der Welt aus dem Brahma und das Umherwandern von Geistmonaden lehrt, und den der höchsten Realität (paramârtha), für den es kein Werden und keine Vielheit, sondern nur das eine, unveränderliche Brahma gibt. Die Wurzeln dieser Vorstellung von der „zweistufigen Wahrheit" liegen schon in der Unterscheidung zwischen der „niederen" und „höheren Wissenschaft" (parâ und aparâ vidyâ) vor, welche Mund. Up. 1, 1, 4 f zuerst auftritt, so daß also Shankara seine Theorie von der absoluten und der relativen Wahrheit auf die Upanishaden selbst zu gründen in der Lage war.

Eine Darstellung von Shankaras zweistöckigem Lehrgebäude wird dadurch erschwert, daß unter Shankaras Namen eine gewaltige Zahl von Schriften umlaufen, die kaum alle von ihm geschrieben sein können, selbst wenn er älter als zweiunddreißig Jahre geworden ist, wie die Tradition behauptet. Er soll nämlich nicht nur Kommentare zu den Upanishaden, der Gîtâ und den Brahma-Sûtras, sondern auch zahlreiche philosophische Traktate, religiöse Gedichte, Götterhymnen und tantrische Werke verfaßt haben. Wahrscheinlich haben viele von diesen Werken nicht ihn selbst zum Urheber, sondern sind aus seiner Schule hervorgegangen. Eine sichere Entscheidung darüber, was von ihm selbst herrührt, was von anderen unter seinem Namen geschrieben worden ist, ist bei dem gegenwärtigen Stande der Shankara-Philologie noch nicht möglich. Eine Beschränkung auf das, was er in dem wohl zweifellos von ihm verfaßten Brahma-Sûtra-Kommentar sagt, ist aber für die Kenntnis seiner Lehre auch wieder nicht ausreichend, weil manche Probleme dort nicht behandelt werden, die in anderen Kommentaren und Werken eine ausführlichere Darstellung erfahren. Bleibt die Frage, welche Stellung Shankara zu vielen Einzelpunkten der Upanishaden-Philosophie eingenommen hat, auch offen, so zeichnen sich doch die großen Linien seiner Weltanschauung

mit ziemlicher Klarheit ab; in Folgendem sei versucht, sie kurz zu umreißen.

Das Einzige, an dessen Existenz man nicht zweifeln kann, ist das Selbst. Denn dieses ist die Voraussetzung aller Erkenntnis. Wenn man sagt: „Ich bin es, der das gegenwärtige Sein erkennt, der das vergangene erkannte und der das zukünftige erkennen wird“, so liegt in diesen Worten, daß, wenn auch der Gegenstand des Erkennens sich ändert, der Erkennende selbst sich nicht wandelt, weil er in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Sein Wesen ist also ewige Gegenwart[34]. Da das Selbst allein nicht in Abrede gestellt und niemanden durch Beweise beigebracht werden kann, ist es die eine unvergängliche Grundlage von allem; dieses Selbst ist das Brahma. Es ist seinem Wesen nach reines Erkennen, unwandelbar und nicht durch Worte zu definieren. Da es der Zeuge (sâkshin), d. h. das Subjekt aller Erkenntnis ist, kann es nie zum äußeren Objekt derselben werden. Die einzige Möglichkeit, es zu erfassen, bietet die religiöse Versenkung; in ihr wird sich der Weise seiner Identität mit dem all-einen, über alle Vielheit und alles Leid erhabenen Geiste bewußt, dem einzig wahres Sein zugesprochen werden kann. Die in den Momenten der Weltentrücktheit vollzogene Einswerdung mit dem Absoluten geht in unbewußtem Zustande auch im Tiefschlaf vor sich, bleibt aber hier ebenfalls nur ein vorübergehender Zustand, da jedem Schlafe wieder ein Erwachen zur Welt der Vielheit folgt. Das Ziel des Vedânta kann es daher nur sein, die Identifikation des Einzel-Ich mit dem ens realissimum zu einer bewußten und dauernden zu machen. Dies ist möglich, wenn auf Grund des Studiums der vedischen Texte und der das Wesen des Brahma darlegenden anderen heiligen Schriften die theoretischen Vorausetzungen für die Erkenntnis geschaffen worden sind und wenn das so gewonnene Wissen durch geistige Übungen und eine ihm angepaßte Lebensführung zu einem alles Denken, Wollen und Tun des Men-

schen bestimmenden, fest in ihm verwurzelten Besitz gemacht wird. Vier Erfordernisse müssen bei dem erfüllt sein, der dieses hohe Ziel erreichen will: 1. er muß unterscheiden können zwischen dem Ewigen und dem Nichtewigen, 2. er muß auf jeden Lohn im Diesseits wie im Jenseits verzichten, 3. er muß ruhigen Gemütes sein, sich selbst beherrschen, den Sinnesgenüssen entsagen, die Mühsale des Lebens geduldig ertragen, seinen Geist zu stiller Betrachtung sammeln können und vom Glauben an die Wahrheit erfüllt sein und schließlich 4. er muß all sein Verlangen auf die Erlösung aus dieser leidvollen vergänglichen Existenz richten.

Der Vedânta ist demnach nicht eine rein theoretische Angelegenheit, ein Versuch, die Rätsel der Welt zu erklären, sondern eine praktische Lehre, die zum Heil führen will. Das Heil, das in der Erlösung von den Banden der vielheitlichen Wirklichkeit besteht, kann nur schrittweise erreicht werden, weil die Kluft zwischen den Erlebnissen in der empirischen Welt und der in der geistigen Vertiefung gewonnenen Erfahrung von der Einheit mit dem Weltengrunde zu groß ist, um sofort übersprungen zu werden. Das seit anfangsloser Zeit dem Sansâra verhaftete Einzelwesen bedarf deshalb einer Läuterung durch eine Kette von Existenzen, bis es so reif geworden ist, daß es sich dem Endziel alles Strebens nähert oder es erreicht.

Nach Shankara ist es nun das Eigentümliche dieser unserer unbeständigen Welt des Irrtums, daß in ihr das Licht göttlicher Erkenntnis zu allen Zeiten leuchtet. Dieses Licht ist das heilige Veda-Wort, das seinem Charakter als göttlicher Offenbarung gemäß alle notwendigen Anweisungen dafür gibt, wie der Mensch mit den Mitteln der unwirklichen Erscheinungswelt diese überwinden und dadurch zur Wahrheit des höchsten Seins vordringen kann. Die Veden bzw. die diese erklärenden und ergänzenden Werke der Überlieferung sprechen, da sie selbst ja der vielheitlichen Welt angehören, zu den

Menschen in der Sprache dieser Welt des Scheins mit dem Ziel, dadurch stufenweise die falschen Anschauungen über das Wesen der Dinge aus dem Wege zu räumen und das Fortschreiten zur vollen Erkenntnis zu befördern. Die heiligen Texte lehren deshalb zunächst das Vorhandensein von unendlich vielen, anfangslosen Einzelseelen (jîva), die von den sie umgebenden materiellen Leibern verschieden, dem Gesetz des Karma gehorchend im Sansâra umherirren, und sie sprechen von einem höchsten Weltenherrn als der materiellen und bewirkenden Ursache des Kosmos, als dem ewigen Gott, der den heiligen Veda ausgehaucht hat und Hüter der sittlichen Weltordnung ist. Dieser Îshvara ist von den verschiedenen Menschen, je entsprechend ihrer Fähigkeit oder Neigung als Vishnu, als Shiva usw. zunächst als ein von ihnen verschiedenes, ihnen überlegenes, persönliches Wesen zu verehren. Die Frommen, die dies in treuer Ergebenheit tun, gelangen nach dem Tode nicht wie die Werktätigen auf dem „Väterwege" zum Monde und von dort zu einer neuen Existenz auf Erden, sondern sie gehen auf dem „Götterwege" in die vergängliche Brahmawelt. In enger Verbindung mit dem Îshvara weilen sie dort mit einem feinstofflichen Denkorgan (manas) ausgestattet, als individuelle Geistwesen in gottgleicher Herrlichkeit. Alle ihre Wünsche finden Erfüllung, doch haben sie mit der Weltenregierung nichts zu tun. Wenn dann das Leben des Hiranyagarbha (Brahmâ), des Aufsehers (adhyaksha) der Brahmawelt zu Ende und seine Welt untergegangen ist, dann gehen sie, nachdem sie von diesem Gott in der vollkommenen Erkenntnis unterwiesen worden sind, mit ihm in die vollkommene Erlösung ein.

Der Weltenherr, der von den gewöhnlichen Menschen als ein von ihnen verschiedenes Wesen vorgestellt wird, ist in Wahrheit mit jeder Einzelseele identisch, denn beide sind ja nur Erscheinungsformen des einen All-Geistes. Während aber die Jîvas (Seelen) mit den täu-

schenden Beilegungen von Körpern und Organen, von Nichtwissen, Begierde und Karma versehen sind, hat der Îshvara als Beilegung nur die ewige, unbegrenzte All-Wissenheit[35]. Er unterliegt deshalb nicht der Mâyâ, sondern bedient sich dieser, um den Prozeß der Weltausbreitung hervorzubringen und in Gang zu halten.

Shankara verdeutlicht die Nichtverschiedenheit des allwissenden höchsten Gottes von dem durch das Nichtwissen eingeengten verkörperten, handelnden und genießenden Selbst des Einzelwesens durch ein Bild aus der Fakirpraxis[36]. Der Zauberer, der bewaffnet an einem Seil zum Himmel emporzusteigen scheint, den Blicken entschwindet und dann, nachdem er gekämpft, in einzelnen Stücken zu Boden fällt, die sich zu seiner Gestalt wieder zusammensetzen, ist nicht verschieden von dem Zauberer, der die ganze Zeit über ruhig und bewegungslos auf der Erde saß. Denn der von den Zuschauern nicht beachtete Yogî ist der einzige tatsächlich vorhandene, während der Yogî, der auf dem Seil emporzusteigen schien, nur eine Illusion ist, hervorgebracht im Geiste der unwissenden Zuschauer durch die Mâyâ des Magiers.

An einer anderen Stelle (B. S. 1, 4, 3) wird die Mâyâ, deren sich der Îshvara bedient, unter Hinweis auf die Gleichsetzung mit der Urnatur (Shvet. Up. 4, 10 oben, S. 164) als das Unentfaltete (avyakta) bezeichnet, als jene Samenkraft (bîjashakti), welche dem höchsten Gott als Stütze dient. Diese Mâyâ aber besteht in dem Nichtwissen (avidyâ), sie gleicht einem großen Tiefschlaf, in welchem die im Sansâra umherwandelnden Seelen solange befangen sind, als sie noch nicht zur Erkenntnis ihrer wahren Natur erwachten. Diese Mâyâ aber wird als unfaßbar bezeichnet, weil es nicht möglich ist, sie als eine Realität (tattva) oder als das Gegenteil davon zu charakterisieren.

In der Erkenntnis, daß Gott und Einzelseele eins sind, besteht der Fortschritt, der von denen vollzogen wird,

die über die Auffassung von dem Gegensatz zwischen beiden herausgekommen sind. In zahlreichen seiner Gedichte feiert Shankara den Îshvara bald als Shiva, bald als Vishnu, denn es ist unwesentlich, unter welchem Namen oder in welcher Gestalt der Gläubige über den meditiert, von welchem er sich vergegenwärtigt: „Er, der im Denkorgan weilend, den Körper in Bewegung versetzt, er, der in der Sonne weilend, alles erwärmt — er bin ich“[37]. Aber auch die Vorstellung, daß Gott alles hervorgebracht hat und durchwaltet und daß man in ihn eingeht, um restlos mit ihm zu verschmelzen, ist noch nicht die volle, höchste Wahrheit. Denn das Brahma ist das einzig Seiende, das alles umfaßt und durchdringt. Es wandelt sich nicht und kann deshalb nicht zur Welt werden, es hat keine Teile und kann deshalb nicht Teile von sich als Einzelseelen aus sich hervorgehen und in sich wieder eingehen lassen. Vielmehr sind alle Versuche, sich die Beziehung, in welcher das Absolute zur Welt und zum Einzelwesen steht, irgendwie durch räumliche, zeitliche oder kausale Verhältnisse zu verdeutlichen, nur Hilfsmittel, deren sich die Heilige Schrift bedient, um die völlige Einheit von Brahma, Seele und Welt zu lehren. Denn nur unser angeborenes Nichtwissen (avidyâ, d. h. falsches Wissen) ist die Veranlassung davon, daß wir eine Vielheit wahrnehmen. Es ist eine unberechtigte Übertragung (adhyâsa), wenn wir die Realität, die allein dem Geistigen, dem Âtman, dem ewigen Subjekt zukommt, auf die Objekte der Außenwelt beziehen und andererseits glauben, daß die von uns wahrgenommenen Dinge der Außenwelt, wie Körperlichkeit usw., auch unserem Ich eigen wären. Unser Körper, unsere Empfindungen, unsere Vorstellungen, die Außendinge — alles dies sind nur Upâdhis, d. h. Beilegungen des einen Geistes, die mit diesem ebensowenig etwas zu tun haben, wie die blaue Farbe, die wir am Himmelsraum wahrzunehmen glauben, mit diesem. Wenn jemand in der Dunkelheit meint, daß ein

Mann in seiner Nähe stände, bei näherem Zusehen aber erkennt, daß er nur einen Pfosten für einen Mann gehalten hat, dann beruht sein anfänglicher Irrtum darauf, daß die Vorstellung von einem Manne fälschlich von ihm mit der Wahrnehmung des Pfostens verbunden, auf diese „heraufgelegt“ worden ist. So wird auch von uns dem Brahma vieles aufgebürdet, das ihm fremd ist. Deshalb muß man, so wie man das Korn von der Spreu sondert, den in allen Zuständen vorhandenen Geist von den nur im Wach- und teilweise im Traumzustande auftretenden Beilegungen scheiden. Ist die theoretisch durch Vedastudien und philosophische Analyse vorbereitete, in der Versenkung praktisch erfahrene Erkenntnis „ich bin das Brahma“ intuitiv realisiert worden, so ist damit die Erlösung erreicht. Der Jîvanmukta (Lebenderlöste) verharrt zwar noch, solange das zur Reife gekommene Karma ihn dazu zwingt, in der Leiblichkeit, aber alle rituellen, sozialen und ethischen Vorschriften haben für ihn jede Geltung verloren. Erhaben über Gut und Böse wandelt er, unberührt von allem Äußerlichen, über die Erde, bis die Stunde seines Todes gekommen ist. Dann ist, da kein Karma mehr vorhanden ist, das eine Wiedergeburt herbeiführen könnte, die „videha-mukti“ erreicht (die Erlösung, bei der auch der Leib nicht mehr vorhanden ist). Dann ist der Heilige endgültig das geworden, was er in Wahrheit schon immer war: das ewige ungeteilte Brahma.

h) Die Schule Shankaras

Shankaras „kevalâdvaita-mata“ (Theorie von der absoluten Nicht-Zweiheit) oder „mâyâ-vâda“ (Lehre von der Weltillusion) hat bis zur Gegenwart einen ungeheueren Einfluß auf die Entwicklung der indischen Philosophie ausgeübt. Ohne zuviel zu behaupten, kann man sagen, daß Shankara heute der Mehrzahl der philosophischen

Hindus als der größte indische Denker schlechthin gilt. Dem entspricht es, daß die Zahl der Schriften, welche sein System zu erklären oder weiter zu führen bestrebt sind, unübersehbar groß ist. Aus der gewaltigen literarischen Produktion, welche die Anhänger Shankaras in den seit seinem Tode verflossenen elfhundert Jahren hervorgebracht haben, können hier nur einige Werke von Bedeutung herausgehoben werden. Schon frühzeitig wurden Kommentare zu Shankaras Brahmasûtra-bhâshya geschrieben. Der berühmteste von diesen ist die „Pancapâdikâ" des Padmapâda, der noch ein unmittelbarer Schüler des Meisters gewesen war. Die Pancapâdikâ ist Fragment geblieben, da sie nur die ersten Sûtras behandelt, sie steht aber in so hohem Ansehen, daß sie eine besondere Schule hervorgebracht hat, welche nach dem bedeutendsten Werke über sie, dem „Vivarana" des Prakâshâtman (um 1100), als „Vivarana-Schule" bezeichnet wird. Eine in manchen Punkten abweichende Erläuterung von Shankaras Schrift gab Vâcaspatimishra (zirka 850) in seiner oft kommentierten „Bhâmatî", welche die Autorität der Bhâmatî-Schule ist. Selbständige Darstellungen von Shankaras Lehre enthalten die Bücher: „Naishkarmyasiddhi" von Shankaras Schüler Sureshvara und das „Sankshepa-shârîraka" von dessen Schüler Sarvajnâtman, ferner die „Ishtasiddhi" des Vimuktâtman (10. Jh.) und der „Nyâya-makaranda" des Ânandabodha (1100). Eines der bemerkenswertesten Werke der Vedânta-Literatur ist der „Leckerbissen der Kritik" (Khandanakhanda-khâdya) des Dichters Shrîharsha (12. Jahrhundert). In dieser Schrift wird in scharfsinniger Weise dargetan, daß alle philosophischen Systeme unzulänglich sind, weil sie in ihren Prinzipien schon die Voraussetzungen für ihre Auflösung enthalten. In Wahrheit ist die ganze Welt unerklärbar (anirvacanîya), das einzige, was feststeht, ist die Tatsache, daß wir denken; das Denken aber ist das Brahma und damit die einzige Realität. Die beliebtesten leichtfaßlichen Darstellungen des Ve-

dânta sind die „Pancadashî“ des Vidyâranya (1350), die „Vedânta-paribhâshâ“ des Dharmarâja (etwa 1550) und der „Vedânta-sâra“ des Sadânanda (um 1500). Als die letzten bedeutenden Vedânta-Werke der Spätzeit gelten die „Advaita-siddhi“ des Madhusûdana Sarasvati (vor 1550) und die Schriften Appayadîkshita's (um 1600).

Die Ausleger Shankaras stimmen zwar alle darin miteinander überein, daß Shankara nur dem Brahma höchste Realität zugesprochen hat und alle Vielheit auf eine Wirkung der Mâyâ zurückführte. Im einzelnen interpretieren sie hingegen seine Lehren in sehr verschiedener Weise. Im folgenden seien nur einige Punkte hervorgehoben.

Nach Shankara verhüllt die Mâyâ dem Einzelwesen die Erkenntnis seiner Identität mit dem Brahma. Die Annahme dieses Prinzips ist notwendig, um die Diskrepanz zwischen der in der Versenkung realisierbaren All-Einheitsschau und der im gewöhnlichen Leben sich aufdrängenden Erfahrung einer vielheitlichen Welt irgendwie zu erklären. Die Mâyâ kann kein wahres Sein haben, denn sonst wäre das Brahma nicht das einzig Seiende, sie ist aber andererseits auch kein Nichtseiendes, denn sonst könnte sie keine Wirkungen ausüben. Sie ist daher etwas völlig Unfaßbares, für dessen Definition unsere Begriffe nicht ausreichen. Die späteren Vedântins haben diese Frage in sehr verschiedener Weise zu klären und das Verhältnis der Mâyâ zum Brahma und zum Einzelwesen zu bestimmen versucht. Dabei erhob sich das Problem: Ist das Brahma oder die Mâyâ die Ursache der Welt? Dieses Problem kann in sehr verschiedener Weise gelöst werden. Wird die Mâyâ als eine dem transzendenten Brahma irgendwie inhärierende Kraft (shakti) aufgefaßt, so wird das Brahma mit Recht als die Ursache der Welt angesehen, denn in ihm liegt der tiefste Grund dafür, daß eben diese Welt und keine andere ist. Ist die Mâyâ hingegen nur das, was das in anfangslosem Nichtwissen befangene Einzelwesen verblendet,

hat aber mit dem Brahma selbst nichts zu tun, dann ist sie die eigentliche Schöpferin der Welt und das Brahma spielt nur die Rolle des weißen Tuches, welches die Unterlage für die Projektionen aus dieser Laterna magica bildet. Zwischen diesen beiden extremen Ansichten suchen dann andere zu vermitteln.

Für die Feststellung des Verhältnisses des Einzelwesens zur Mâyâ erheischte die Frage eine Lösung, in welcher Weise die Mâyâ wirkt und wieso die im höchsten Sinne nicht reale Welt uns als wirklich erscheint. Gaudapâda nahm in dieser Hinsicht einen der buddhistischen „Nur-Bewußtseinslehre" verwandten Standpunkt ein. Shankara hingegen distanziert sich von dem subjektiven Idealismus der Buddhisten, indem er darauf hinweist, daß zwischen den Wahrnehmungen im Traum und denjenigen im Wachzustande ein gewaltiger Unterschied bestehe. Für ihn ist die Außenwelt nicht eine vom empirischen Ich konstruierte Wahnvorstellung, sondern hat im Rahmen der niederen, empirischen Erkenntnis eine tatsächliche Realität. Manche Vedântins haben demgegenüber einen „Drishti-srishti-vâda" vertreten, d. h. die Lehre, daß die Objekte erst durch ihre Wahrnehmung (drishti) geschaffen (srishti) werden. Während die meisten Vedântins eine Vielheit von Einzelwesen annehmen, die eine vom Standpunkt der höchsten Erkenntnis natürlich illusorische Realität haben, vertreten einige einen vollkommenen Solipsismus.

Auch die Rolle, die dem Îshvara, dem persönlichen Gott zugewiesen wird, differiert bei den einzelnen Inpreten[38a]. Sein Verhältnis zum Brahma und zu den Einzelseelen fassen einige dahin auf, daß er einen Reflex (pratibimba) des Brahma in der „reinen" Mâyâ darstellt, welche nur die raum-zeitliche Ausbreitung (vikshepa) hervorruft, während jeder Jîva eine Widerspiegelung des Îshvara in der „unreinen" Mâyâ ist, in dem trübenden Medium des Nichtwissens (avidyâ), welches eine Verhüllung der Erkenntnisfähigkeit zur Folge hat.

Andere verdeutlichen die Beziehung, in welcher das Brahma, der Weltenherr und die Einzelseelen stehen, durch das Bild vom Weltraum, Raum eines Waldes und Raum eines Einzelbaumes. Je nachdem sich nun bei den verschiedenen Autoren schwächere oder stärkere theistische Neigungen geltend machen, kann der Îshvara als der immanente Gesamtgeist des Kosmos oder als ein zugleich transzendenter persönlicher Heilbringer aufgefaßt werden, dessen Verehrung von starken Impulsen der bhakti-Frömmigkeit getragen wird.

Auch hinsichtlich vieler anderer Punkte der Lehre bestehen die mannigfaltigsten Auffassungen, so daß Shankara ähnlich wie Kant zum Ausgangspunkt einer ebenso fruchtbaren wie verschiedenartigen Gedankenwelt geworden ist und sich Denker sehr divergierender Tendenzen auf ihn berufen.

3. Das Sânkhya

a) Geschichtliches

Das Wort „Sânkhya" leitet sich wahrscheinlich von „sankhyâ", d. h. die Zahl, her und bezeichnet danach eine Philosophie, welche die Weltprinzipien aufzählt. Nach einer anderen Erklärung ist es „die auf der genauen Erwägung des pro und contra beruhende philosophische Methode", oder „die Philosophie, bei welcher die Festsetzung des Umfanges eines Begriffes durch Aufzählung des in ihm Enthaltenen erfolgt, nicht durch Definition, d. h. Angabe spezifischer Unterschiede (vishesha) wie in dem danach genannten Vaisheshika". Das Wort kommt bereits in der Shvetâshvatara-Upanishad 6, 3 und in der Gîtâ vor und bedeutet dort die philosophische Methode, welche alle Weltprinzipien durch Entwicklung (parinâma) aus dem all-einen Urwesen hervorgehen läßt. Da diese Methode in sehr verschiedener Weise angewandt werden kann, hat es von jeher verschiedene Systeme ge-

geben, die zugleich auch als Vedânta bezeichnet werden können, weil sie in Upanishaden-Texten ihre Grundlage haben. In den ersten Jahrhunderten n. Chr. tritt nun aber noch eine Gruppe von Systemen immer mehr hervor, welche sich als „Sânkhya“ bezeichnen, weil sie auch eine Entwicklung von Weltprinzipien auseinander lehren, die aber bei diesem Beginnen bei der Urnatur (prakriti, avyakta) haltmachen und diese für den Urgrund der materiellen Welt halten. Die Seelen (purusha) sind nicht Teile eines allumfassenden Geistes, sondern selbständige, ewige Geistmonaden, die in Wahrheit keinerlei Verbindung mit den Produkten der Prakriti haben. Dieses Sânkhya lehrt also einen uranfänglichen Dualismus von Prakriti und Purushas und sucht diesen nicht in einem All-Geist, der beiden zugrunde liegt, aufzulösen; es erklärt deshalb die Annahme eines Gottes, der die materielle und bewirkende Ursache des Weltprozesses ist, überhaupt für überflüssig und vertritt einen konsequenten Atheismus. Es gibt zwar eine natürliche und sittliche Weltordnung, eine Vergeltung alles Tuns und karmisch-gewordene Götter, welche die verschiedenen Weltprinzipien, Elemente usw. beherrschen, aber keinen ewigen Weltenherrn. Dieses atheistische, pluralistische System, das man als das „klassische Sânkhya“ zu bezeichnen pflegt, hat seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends eine so bedeutende Stellung unter den indischen Systemen gewonnen, daß es schließlich vielen als das eigentliche Sânkhya galt und sich die Vorstellung herausbildete, daß es uralt und von dem Seher Kapila in dieser Form geschaffen und in den Sûtras eines Werkes zusammengefaßt worden sei, die ein Gegenstück zu den Lehrsätzen der anderen Darshanas darstellen. Als Konsequenz hieraus würde sich ergeben, daß das „klassische“ Sânkhya das von einem von der Nachwelt mit sagenhaften Zügen ausgestatteten Denker geschaffene ursprüngliche Sânkhya war, und daß das Sânkhya der Upanishaden, des Mahâbhârata, der Pu-

rânas und anderer Texte nur eine durch Anpassung an Vedânta-Ideen veränderte, sekundäre Form der Originallehre darstellt.

Gegen diese Theorie sind frühzeitig zahlreiche Bedenken geltend gemacht worden. Die Tatsache, daß die Sânkhya-Sûtras in der ganzen älteren Literatur und auch noch nicht in Mâdhavas „Zusammenfassung aller Systeme" (um 1380 n. Chr.) erwähnt werden und erst um 1500 von Aniruddha kommentiert worden sind, zwingt zu dem Schluß, daß sie ein spätes Werk sind, das seine Entstehung dem Bedürfnis verdankt, auch für dieses System wie für die anderen ein Sûtra zu besitzen. Die Annahme früherer Forscher, daß in den Sânkhya-Sûtras das älteste Lehrbuch des „klassischen" Sânkhya vorliege, ist deshalb von Garbe dahingehend korrigiert worden, daß die Sânkhya-Sûtras zwar eine späte Schrift seien, die Kapilas Namen mit Unrecht tragen, daß aber in der ihnen vorausgehenden Literatur, vor allem in der im 4. Jahrhundert n. Chr. geschriebenen Sânkhya-Kârikâ eine authentische Darstellung des originalen Sânkhya vorläge. Dieses atheistische pluralistische Sânkhya soll aber nach Garbe in seinen wesentlichen Grundzügen schon ein Jahrtausend vor der Kârikâ existiert haben. Für ihn ist Kapila der historische Begründer dieses Systems; und dieser Kapila soll schon vor dem Auftreten Buddhas gelebt haben, weil der Buddhismus viele seiner Lehren vom Sânkhya übernommen habe.

Kapila erscheint nun aber in der indischen Überlieferung als eine durchaus sagenhafte Persönlichkeit. Er gehört zu den geistigen Söhnen Brahmâs, die bei der Weltschöpfung mitwirkten und soll die verschiedensten Wundertaten vollbracht haben. Das läßt alles nicht darauf schließen, daß es einen historischen Kapila gegeben hat, sondern spricht eher dafür, daß man in späterer Zeit, als man nach einem Urheber des Sânkhya suchte, dieses mit dem Namen des berühmten Rishis (Sehers) verknüpft hat. Selbst wenn aber ein später mit der Sa-

gengestalt verschmolzener Denker namens Kapila der Urheber des Sânkhya gewesen ist, würde sich daraus noch nicht ergeben, daß dieser Kapila das atheistische Sânkhya gelehrt hat. Denn nicht nur behaupten viele indischen Schriftsteller der späteren Zeit, wie Madhva, Vallabha u. a. in Opposition gegen die Vertreter des „klassischen" Sânkhya, Kapila hätte ein Sânkhya gelehrt, das dem der Upanishaden entsprach, sondern auch gerade die älteren Texte, die Kapila erwähnen, machen ihn zu einem Gottgläubigen. Wenn — was sehr unwahrscheinlich ist — Shvetâshvatara-Upanishad 5, 2 Kapila als Urheber des Sânkhya genannt wird, so kann der theistische Autor dies nach dem ganzen Zusammenhang nur getan haben, wenn er Kapila für einen Theisten hielt. Auch die Gîtâ würde bei ihren heftigen Ausfällen gegen die, welche „die Welt ohne Annahme eines Îshvara erklären wollen" (16, 8), nicht 10, 26, Kapila als den besten der Vollendeten (Siddha) angeführt haben, wenn er den Gottesglauben bekämpft hätte. Im Mahâbhârata XII, 218, 14 tritt Kapila ebenso wie seine Schüler Âsuri und Pancashikha als Pan-en-theist auf; auch in den Purânas wird Kapila gewöhnlich mit einer Lehre vom All-Geist in Verbindung gebracht.

Selbst aus der 69. Strophe des Hauptwerkes des klassischen Sânkhya, der Sânkhyakârikâ, ergibt sich in keiner Weise, daß der Verfasser annahm, daß der „große Weise" (Kapila) ein mit dem seinigen in allen Punkten übereinstimmendes System gelehrt habe, er sagt vielmehr nur, daß Kapila das erlösungspendende Wissen von der Verschiedenheit der Prakriti vom Purusha verkündet habe, ohne sich darüber auszulassen, ob Kapila darum auch die Prakriti und die Vielheit der Purushas als letzte Realitäten aufgefaßt habe. Die wahrscheinlich von einer späteren Hand herrührenden Strophen 70—72 führen zwar den Seher (Kapila), Âsuri und Pancashikha sowie das Shashtitantra als Autoritäten Îshvarakrishnas an, doch braucht damit noch nicht gesagt zu sein, daß

diese Meister ein atheistisches pluralistisches Sânkhya vertreten haben, es wäre auch denkbar, daß damit nur gemeint wird, daß diese Philosophen die Sânkhya-Methode ausbildeten, und daß Îshvarakrishna, auf ihnen fußend, seine Lehre aufgestellt hat. Falls das angeführte Shashtitantra mit dem aus der Ahirbudhnya-Sanhitâ bekannten Werk identisch ist — was aber unsicher ist —, könnten diese Bemerkungen überhaupt nicht anders aufgefaßt werden, da dieses Shashtitantra nicht atheistisch ist. Es ist in diesem Zusammenhang auch hervorzuheben, daß Îshvarakrishna im Gegensatz zu seinen Kommentatoren die Lehre vom Dasein eines Weltenherrn nicht angreift, sondern das Gottesproblem überhaupt nicht behandelt, so daß an sich die Möglichkeit bestände, zu glauben, daß er es den einzelnen Lesern überlassen wollte, ob sie das von ihm dargestellte System noch mit einem theologischen Überbau versehen wollten oder nicht. Die Kommentatoren zur Kârikâ führen hingegen ausführlich Gründe gegen das Dasein eines Îshvara an, so daß jedenfalls von 500 n. Chr. an das klassische Sânkhya eine ausgesprochene anti-theistische Position bezogen hat. Die Anhänger der gottgläubigen Systeme haben sich in verschiedener Weise mit der jetzt vom klassischen Sânkhya vertretenen Behauptung, Kapila habe ein atheistisches System gelehrt, abgefunden. Die einen (wie Madhva) behaupten, Kapila habe nur ein echtes, d. h. gottgläubiges Sânkhya gelehrt[39]. Shankara hingegen gibt zwar zu, daß Kapila nicht geglaubt habe, „daß die ganze Welt der Âtman sei", sondern vielmehr eine Vielheit von Seelen angenommen habe, meint aber, daß in allen Fällen, wo eine Überlieferung dem Veda widerspreche, diese im Unrecht sei und daß man Kapila deshalb nicht folgen dürfe (zu Brahma-Sûtra 2, 1, 1 und 11). Er behauptet sogar, der wegen seiner Weisheit gepriesene Kapila sei ein anderer Mann gewesen als der Stifter des Sânkhya.

Die Annahme, daß Kapila ein atheistisches Sânkhya

gelehrt habe, fand früher eine Stütze in dem unbegründeten Glauben, daß der Buddhismus in seinem Atheismus und anderen Lehren vom Sânkhya abhängig sei und daß Buddhas Geburtsort Kapilavastu seinen Namen von dem Begründer des Sânkhya herleite. Die buddhistische Legende behauptet zwar, daß Kapilavastu einst der Sitz eines Weisen namens Kapila gewesen sei, berichtet aber nichts davon, daß er der Stifter des Sânkhya gewesen sei. Ashavaghosha läßt in seinem im 1. Jahrhundert n. Chr. geschriebenen „Leben Buddhas" den erlösungsuchenden Prinzen vor der Erleuchtung bei dem Weisen Âlâra Kâlâma die Philosophie des Kapila (12, 21) sowie die des Jaigîshavya, Janaka und Parâshara (12, 66) erlernen. Daraus ergibt sich aber natürlich noch nicht, daß der Buddha 600 Jahre vor Ashvaghosha wirklich ein Sânkhya- oder zwei verschiedene Sânkhya-Systeme gekannt hat. Die Lehren, die Âlâra vorträgt, sind im übrigen nicht ganz klar, wahrscheinlich lehrte er ein pan-en-theistisches Sânkhya, das demjenigen der mittleren Upanishaden entsprochen haben dürfte. Die im Pâli-Kanon enthaltenen Angaben über Âlâras Lehre lassen nur vermuten, daß er durch Meditationsübungen die Stufe der „Nichtirgendetwasheit" zu erreichen suchte; vielleicht ist damit der nur durch Negationen erfaßbare Âtman der Upanishaden gemeint.

In den alten Pâli-Texten wird das Sânkhya nicht genannt, so daß man nur auf Vermutungen darüber angewiesen ist, ob die von Buddha kritisierten Anschauungen damals schon als Sânkhya bezeichnet wurden. Jedenfalls genügen die Angaben des Pâli-Kanons nicht, um daraus die Abhängigkeit Buddhas von Kapila, mag er nun ein pan-en-theistisches oder ein atheistisches System gelehrt haben, zu begründen.

Alle älteren Texte, in welchen der Name Sânkhya erscheint, oder spezielle Termini des klassischen Sânkhya wie prakriti, buddhi, ahankâra auftreten, lassen nur den Schluß zu, daß mit Sânkhya ursprünglich eine Lehre be-

zeichnet worden ist, welche einen universalen Geist als Urgrund aller Vielheit annahm und sich von der Lehre der älteren Upanishaden nur dadurch unterschied, daß sie nicht die Weltelemente Äther, Luft usw. direkt aus dem Absoluten hervorgehen ließ, sondern aus Faktoren, welche substantiell gedachte psychische Vermögen darstellen. Das älteste Sânkhya ist also als ein vervollkommneter Vedânta zu charakterisieren. Dieser Umstand bietet eine einleuchtende Erklärung dafür, daß in den mittleren Upanishaden, in der Gîtâ und anderen Abschnitten des Epos, in den Purânas und bei Caraka Vedânta und Sânkhya nicht als Gegensätze erscheinen. Das heilige Wissen kann ebensowohl als „Vollendung des Veda" als auch als „Aufzählung der Weltprinzipien" bezeichnet werden. Wenn Kautilya den Vedânta nicht nennt, sondern nur einerseits von der Veda-Interpretation (trayî), andererseits von Sânkhya, Yoga, Lokâyata als den drei Methoden, die bei der Forschung in Anwendung kommen können, spricht, so umschreibt er tatsächlich den Kreis der Wissenschaft seiner Zeit, bezeugt damit aber keineswegs das Alter eines vom Vedânta verschiedenen Sânkhya-Systems. Noch in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung verstand man unter Sânkhya einen durch Anwendung der Evolutionstheorie methodisch ausgebildeten Vedânta. Das Jaina-Werk „Nîlakeshî" beschreibt das Sânkhya-System des Parâshara als einen „Ekâtmavâda" (monistischen Spiritualismus), nach welchem der Paramâtman alle Aktivität in der Welt ausübt, so daß die „getöteten Tiere, das Fleisch und der Essende alle miteinander ein und dieselbe Person sind". Zur Zeit dieses Buches scheint das „seshvara Sânkhya", wie dieses System hier bezeichnet wird, noch das prominenteste Sânkhya gewesen zu sein, obwohl die Sânkhya-Pluralisten erwähnt werden. Dieses System entspricht aber etwa dem Vedânta der Gîtâ. Der Vedânta wird dementsprechend in der „Nîlakeshî" nicht in einem besonderen Abschnitt behandelt, sondern er wird nur bei

Gelegenheit der Widerlegung der Lehre von der Göttlichkeit der vedischen Offenbarung gestreift. Die Tatsache, daß Sânkhya und Vedânta ursprünglich als eine Einheit aufgefaßt wurden, ist wohl auch der Grund davon, daß die „Manimekhalai“ und später auch Haribhadras „Saddarshanasamuccaya“ dem Vedânta keinen Abschnitt widmen.

Das älteste Sanskritwerk, welches in unmißverständlicher, umfassender und systematischer Weise ein Sânkhya lehrt, welches die Urnatur und die Vielheit der Geistmonaden als die letzten, nicht aus einem gemeinsamen Urgrund abzuleitenden Weltprinzipien behandelt, ist die Sânkhya-Kârikâ des Îshvarakrishna. Die untere Grenze der Abfassungszeit dieses Werkes liegt um 560 n. Chr.: in dieser Zeit hat nämlich ein Brahmane Paramârtha das Buch samt einem Kommentar ins Chinesische übersetzt. Wie lange vor dieser Zeit die Kârikâ schon existiert hat, ist unsicher, doch wird man sie kaum über das 4. Jahrhundert herausrücken können. Die Kârikâ ist mehrfach kommentiert worden. Die wichtigsten Erläuterungsschriften stammen von Mâthara, von Gaudapâda und von dem dem 9. Jahrhundert angehörigen Vâcaspatimishra, dessen „Mondschein der Sânkhya-Wahrheit“ das größte Ansehen genießt.

Die Stellung Îshvarakrishnas in der Geschichte des Sânkhya wird verschieden beurteilt. Dürfen wir in ihm „einen Reformator sehen, der einen theistisch-vedântischen Sânkhya-Yoga in ein geklärtes atheistisches Sânkhya umgestaltet hat, um so den Angriffen buddhistischer Denker eine schärfer geschliffene Waffe entgegenzuhalten“[40] oder hat er schon Vorgänger gehabt? Es scheint, daß an einigen Stellen des Mahâbhârata die Prakriti als etwas dem Âtman selbständig Gegenüberstehendes angesehen wird und daß weiterhin die Anschauung aufkam, daß es eine Vielheit von Purushas gibt, welche von dem einen göttlichen Purusha verschieden sind. Es wäre dieses also ein theistisches System, welches drei Weltprinzipien,

Gott, Seelen, Urnatur, annimmt. Aus Mahâbhârata XII 302, 3 hat man darauf geschlossen, daß es damals schon eine Sânkhya-Schule gab, welche die Gottesidee ausgeschaltet hatte. An dieser Stelle wird nämlich von denen gesprochen, die glauben, daß man ohne Weltenherrn (anîshvara) erlöst werden könne. Doch ist diese Auslegung umstritten[41]. Bei der Unklarheit der epischen Texte und dem wirren Durcheinander verschiedener Lehren, die in ihnen vorgetragen werden, ist es kaum möglich, aus ihnen die Vorgeschichte des klassischen Sânkhya zu rekonstruieren. In dem Kommentar Mâtharas werden zwar eine Reihe von Sânkhya-Meistern aufgeführt, deren Lehren Îshvarakrishna fortführte, doch brauchen diese wie Kapila, Âsuri, Pancashikha nicht das atheistisch-pluralistische Sânkhya gelehrt zu haben. Der Name eines unmittelbaren Vorgängers von Îshvarakrishna wird nicht genannt. Aus dem heute in indischen und chinesischen Quellen vorliegenden Material läßt sich nur feststellen, daß es in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bereits eine große Zahl von Sânkhya-Schulen gab — Paramârtha spricht von 18—, doch läßt sich vorläufig nicht im einzelnen sagen, wieweit sie pan-en-theistisch-monistisch waren (wie die Upanishaden), oder einen Îshvara, eine einheitliche Urnatur und eine Vielheit von Einzelseelen annahmen, oder wie das klassische Sânkhya nur eine einheitliche Urmaterie und eine Vielheit von ewigen Geistmonaden lehrten. Nach einer Angabe eines späten Autors soll es sogar eine alte Sânkhya-Schule gegeben haben, welche annahm, daß nicht eine einheitliche Urnatur durch ihre Produkte alle Seelen binde, sondern daß für jede Seele eine besondere Urnatur existiere[42]. Es sind also in der Blütezeit der Systembildungen eine ganze Anzahl von Schulen entstanden, die alle als Sânkhya bezeichnet werden, weil sie Weltprinzipien aufzählen und die Evolution eines Teils von diesen aus einer Urnatur lehren; in der Behandlung der Einzelprobleme wichen diese Schulen aber mehr oder weniger stark voneinander ab.

Von den zahlreichen Varietäten des Sânkhya hat für die Folgezeit die von Îshvarakrishna gelehrte die größte Bedeutung gewonnen; sie verdankt dies gleicherweise der literarisch vollendeten und prägnanten Form, in welcher die Kârikâ ihre Gedanken darbietet, wie der Konsequenz, mit welcher in ihr die überlieferten Ideen zu Ende gedacht werden.

b) Das klassische System

Die Sânkhya-Kârikâ lehrt einen metaphysischen Dualismus. Sie nimmt zwei ewige Prinzipien an, von denen weder das eine auf das andere, noch beide auf ein drittes zurückgeführt werden können. Diese Prinzipien sind erstens die eine ungeistige, unbewußte, aber aktive Urnatur (prakriti, pradhâna), und zweitens die Vielheit der rein geistigen bewußten, individuellen, inaktiven Seelen oder Geistmonaden (purusha).

Die Prakriti ist eine ewige Kraftsubstanz, aus welcher im Wege der Evolution alles hervorgeht, was nicht von sich aus seiner selbst bewußt ist. Sie ist deshalb nicht nur der Urgrund aller stofflichen Elemente und Organe, sondern auch aller von uns als psychisch bezeichneten Vermögen. Die Fähigkeit zu denken, wahrzunehmen, Schmerz und Lust zu empfinden, zu handeln wie auch jede moralische oder andere geistige Eigenschaft ist mithin eine Manifestation dieser Ursubstanz, nicht etwa eine Funktion der Geistmonaden. Die Urnatur befindet sich in einem anfangs- und endlosen Wechsel von Zuständen, bald entwickelt sie sich zum Kosmos mit seinen vielfältigen Erscheinungen, bald reabsorbiert sie wieder alles, was aus ihr hervorgegangen ist. Sie umfaßt in sich drei Gunas (S. 158) oder Konstituenten, d. h. die Substanzen des Lichten, Leichten, Freudigen (sattva), des Beweglichen, Anregenden, Leidenschaftlichen (rajas) und des Dunklen, Schweren, Hemmenden (tamas). Diese drei Gunas befinden sich in ihr in der Zeit, welche der Reab-

sorption der Welt folgt und der Neuentstehung eines Kosmos vorhergeht in einem Zustande des Gleichgewichts. Die dadurch hervorgebrachte äußerliche Ruhe der innerlich dauernd in Bewegung befindlichen Prakriti ist jedoch nur von vorübergehender Dauer, da das Karma der nichterlösten Seelen die Wiederentfaltung der Prakriti zur Welt immer wieder notwendig macht, denn die Prakriti ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um die Erlösung der Einzelwesen herbeizuführen (Str. 60).

Die Urnatur kommt, weil die Weltordnung nicht eine rein natürliche, sondern eine moralische ist, immer wieder zur Entfaltung; die Gunas geraten dadurch aus ihrem Äquilibrium, beginnen gegeneinander zu wirken und sich miteinander zu vermischen. Damit wird die Prakriti aus einem Zustande unwahrnehmbarer Feinheit allmählich in einen solchen geringerer oder größerer Konsistenz versetzt: aus dem Unentfalteten (avyakta) wird sie zur Fülle des Entfalteten. Im Wege ständiger Vergröberung entstehen aus ihr zuerst die feinstofflichen Substrate des psychischen Lebens, schließlich die feinen und groben Elemente. Die bereits aus den Upanishaden bekannten Faktoren werden nun in der Weise angeordnet, daß zuerst die B u d d h i, die Vernunft, das Organ der Entscheidung aus der Urnatur entsteht. Aus dieser entfaltet sich dann der A h a n k â r a, der „Ichmacher", das Selbstgefühl, das zwischen Ich und Außenwelt unterscheidet. Vom Ahankâra aus verläuft die Evolution dann weiter in zwei Richtungen; einerseits entstehen aus ihm die elf Sinne, nämlich 1. das Manas, das sinnengebundene Denken, 2. die fünf Erkenntnisvermögen (buddhîndriya) des Hörens, Fühlens, Sehens, Schmeckens und Riechens und 3. die fünf Tatvermögen (karmendriya) des Sprechens, Greifens, Gehens, Entleerens, Zeugens. Andererseits gehen aus ihr die fünf feinen Elemente (tanmâtra) von Äther, Luft, Feuer, Wasser und Erde hervor. Aus den Tanmâtras entstehen dann durch Vermischung die groben Elemente (bhûta)

der sichtbaren Welt. Die fünf groben Elemente und die fünf Erkenntnisvermögen stellen also Parallelentwicklungen aus dem Ahankâra dar, eine Anschauung, die sich darauf gründet, daß zwischen den Organen der Wahrnehmung und den von ihnen greifbaren groben Elementen eine bestimmte Beziehung obwaltet.

Es gibt also 24 natürliche Weltprinzipien (tattva „Dasheiten“): 1. die Prakriti und weiterhin 23, die aus der Prakriti direkt oder indirekt hervorgegangen sind. Das Sânkhya lehrt dementsprechend eine „Evolutionstheorie“ (parinâma-vâda), welche behauptet, daß jedes Produkt schon vor seiner Entstehung bereits in seiner Ursache präformiert vorhanden ist. Die Kausalitätstheorie des Sânkhya, welche in dem Entstehen einer neuen Substanz aus einer sie umfassenden anderen nur deren In-die-Erscheinung-Treten sieht, wird als „Lehre von der ewigen Realität der Produkte“ (sat-kârya-vâda) bezeichnet. Sie bildet eine Grundlehre des Systems, die es mit dem alten Vedânta gemein hat und es scharf von den Schulen unterscheidet, welche eine Vielheit von Substanzen annehmen, die unabhängig voneinander existieren und dadurch, daß sie sich miteinander verbinden, etwas Neues entstehen lassen, also lehren, daß ein Produkt, bevor es ins Dasein tritt, keine Realität besitzt (asat-kârya-vâda). Der Unterschied zwischen der Prakriti und den aus ihr hervorgegangenen Tattvas ist also nur ein zeitbedingter. Während vor Anfang einer Weltevolution und nach Beendigung einer Weltreabsorption alle Tattvas in der Prakriti potentiell vorhanden sind, ist die Prakriti während des Weltbestandes in den einzelnen Tattvas aufgegangen. Ein allwissender Yogin, der die Welt sub specie aeternitatis betrachtet, würde also die ganze physische Wirklichkeit als die eine Urnatur in immer wechselnden Entwicklungsstadien sehen.

Der Prakriti und ihren Edukten steht der Purusha, der Geist, als ein völlig anderes fünfundzwanzigstes Prinzip gegenüber. Der Purusha ist seinem Wesen nach

reines ruhiges Bewußtseinslicht, ein bloßer Zeuge, ein ewiges Subjekt, das nie Objekt werden kann. Er hat keinerlei Aktivität, ist unfähig zu handeln oder zu leiden und schaut dem Spiel der sich entfaltenden Prakriti unbeteiligt zu. Im Gegensatz zum vorklassischen Sânkhya gibt es nicht einen Purusha, sondern unendlich viele; dies wird damit begründet, daß in der empirischen Welt eine Vielheit von Individuen existieren. Der wahre, rein geistige Zustand der Purushas kommt nur an denjenigen zur Geltung, die von dem Welttreiben, dem Sansâra, erlöst sind, an allen anderen nur vorübergehend während des Schlafs und der Versenkung und außerdem in den zwischen der vollständigen Weltentfaltung und der Weltreabsorption liegenden Zeitperioden. Sobald nämlich die vierundzwanzig Tattvas entstanden sind und aus diesen sich das Anorganische und die Körper und Organe der Lebewesen gebildet haben, verbinden sich die einzelnen Purushas s c h e i n b a r mit den ihnen auf Grund des Karma bestimmten Leibern und Organen. Der Zusammenhang zwischen der Geistmonade und den Edukten der Urnatur wird von späteren Erklärern unter Verwendung eines im Kûrma-Purâna auftretenden Bildes folgendermaßen verdeutlicht[43]: der leuchtende, aber selbst farblose Kristall erscheint als rot, wenn eine rote Hibiskusblume hinter ihm steht; so erscheint auch die unveränderliche Geistmonade als handelnd, leidend usw., wenn sich an dem mit ihr scheinbar vereinigten Körper, Denkorgan usw. Veränderungen vollziehen. Dadurch, daß der Purusha sein Licht auf den Körper, die Denkorgane usw. wirft, werden andererseits diese „scheinbar geistig" (Str. 20), so daß dadurch die Illusion hervorgerufen wird, als gäbe es eine denkende, fühlende, wollende, handelnde empirische Seele (jîva). In Wahrheit ist aber dieser jîva keine einfache Substanz wie bei anderen Schulen, sondern ein scheinbares Kompositum aus zwei heterogenen Dingen, nämlich aus dem unveränderlichen Bewußtseinslicht und

aus den feinen psychischen Potenzen, welche aus der Prakriti stammen. Der Zusammenhang zwischen der Geistmonade und dieser ihrer feinen materiellen Hülle besteht in anfangsloser Kontinuität und wird bei jeder periodischen Weltauflösung zeitweise unterbrochen, um bei jeder Weltentstehung sich wieder einzustellen. „Gleichsam" mit dem aus Buddhi, Ahankâra, Manas, den fünf Erkenntnis- und fünf Tatorganen, sowie dem aus feinen Elementen bestehenden feinen Leib (lingasharîra) verbunden, wandert der Purusha im Sansâra umher. Dabei entfalten sich an der empirischen Seele, genauer an der Buddhi acht Zustände, die je nach ihrer Qualität und Intensität das Schicksal im Strom der Wiedergeburten bestimmen. Es sind dies: Tugend und Lasterhaftigkeit (dharma, adharma), Erkenntnis und Nichterkenntnis (jnâna, ajnâna), Entsagung und Nichtentsagung (vairâgya, avairâgya) und Besitz und Nichtbesitz übernatürlicher Fähigkeiten (aishvarya und anaishvarya). Die positiven Bhâvas bewirken ein Emporsteigen, die negativen ein Herabsinken im Daseinsstrom. Gewinnen die positiven Faktoren allmählich die Oberhand über die negativen, so nähert sich die Seele der Erlösung, d. h. ihrer Isolierung von den illusorischen Fesseln der Natur. Wenn schließlich die Erkenntnis so groß geworden ist, daß das Einzelwesen sich dessen bewußt wird, daß alle naturbedingten Zustände nicht seiner wahren geistigen Wesenheit als Purusha angehören, dann tritt durch diese Unterscheidung (viveka) die Erlösung ein. Der Weise weiß jetzt von der Prakriti und allem, was aus ihren drei Gunas hervorgegangen ist, „das bin ich nicht, das gehört nicht zu mir" (Str. 64), er ist ein bloßer Zuschauer, der durch das Spiel der Urnatur nicht affiziert wird. So wie ein Töpferrad infolge des früher erhaltenen Antriebs noch eine Zeitlang weiterschwingt, verbleibt zwar auch der Erlöste noch bis zur Erschöpfung seines in Realisation begriffenen Karma dem irdischen Dasein verhaftet. Mit seinem Tode erreicht er dann aber

die unbedingte und absolute Isolierung. Er bleibt dann für immer ein reiner Geist, infolge seiner endgültigen Trennung von der Kraftsubstanz außerstande, zu erkennen, zu denken, zu fühlen, zu wollen und zu wirken. Die Kârikâ äußert sich nicht genauer darüber, wie der Zustand des zwar individuell fortdauernden, aber zum reinen untätigen Subjekt gewordenen Purusha zu denken sei und bekundet damit, nach Deussen[44], den großen philosophischen Takt des indischen Denkens, „welches über Verhältnisse, deren Erkenntnis uns ein für allemal versagt bleibt, den Schleier des Geheimnisses ausbreitet". Spätere Interpreten vergleichen diese Isolierung des Purusha, „der ohne zu schauen verharrt", mit dem eines Spiegels, in welchen kein Reflex mehr fällt[45].

Das klassische Sânkhya unterscheidet sich von dem der Upanishaden, wie wir sahen, darin, daß es den Îshvara als den gemeinsamen Urgrund von Prakriti und Geistmonaden und als causa efficiens des Weltprozesses fortläßt und die Einheit alles Geschehens allein durch ein immanentes unpersönliches Weltgesetz aufrecht erhalten sein läßt. Damit ist nicht allein der monistische Überbau in Fortfall gekommen, sondern noch vieles andere. Denn die früheren Sânkhya-Systeme hatten außer der Urnatur und den Einzelseelen noch andere Manifestationsweisen des göttlichen Urwesens angenommen, welche unabhängig neben diesen beiden Entitäten stehen, wie die Zeit, die Notwendigkeit, den Svabhâva, das Karma, den Veda usw. Diese werden jetzt alle auf die Prakriti zurückgeführt, so daß also alles, was wirksam ist, auf zwei, und nur auf zwei Weltprinzipien zurückgeht. Das Bedürfnis, alles logisch anzuordnen, tritt auch in der jetzt endgültig festgelegten Lehre von den vierundzwanzig Tattvas und ihre Entwicklung deutlich hervor, wenn man die in den Upanishaden, im Mahâbhârata und in den Purânas auftretenden Reihen vergleicht[46].

Der Atheismus wird in der Kârikâ nicht begründet. Die Kommentare hingegen geben eine Reihe von Grün-

den gegen die Annahme des Daseins eines Weltregierers an. So führen Mâthara und Gaudapâda (zu Kârikâ 61) aus, daß ein Gott im System keinen Platz haben könne, da es nur zwei Arten von Geistwesen gebe: erlöste, die von der scheinbaren Verbindung mit der Urnatur frei sind, und gebundene, welche den Gunas verhaftet sind. Ist Gott eine erlöste Seele, so kann er die Welt nicht schaffen und regieren, da ihm die Organe des Denkens, Wollens usw. sowie alle Motive für die Weltschöpfung und Weltlenkung fehlen und es auch undenkbar wäre, daß die gunahaften Wesen usw. von etwas Gunafreiem ihren Ursprung haben. Ist Gott selbst aber eine gebundene Seele, so ist er den Gunas und dem Sansâra unterworfen und könnte weder ewig noch allwissend und vollkommen sein. Vâcaspatimishra (zu Kârikâ 57) macht geltend, daß ein ewiger, vollkommener Gott weder aus Egoismus die Welt ins Dasein gerufen haben könne, da ihm nichts fehlt, noch aus Güte, weil er sonst ja der Urheber der Leiden in der Welt wäre. Die Entstehung der Welt und die Vergeltung aller guten und bösen Taten lasse sich deshalb besser durch Annahme einer der Prakriti immanenten natürlichen und moralischen Gesetzmäßigkeit erklären, als durch die Hypothese von einem persönlichen Weltenherrn, der über der Prakriti und den Geistmonaden steht.

Die Ablehnung des Glaubens an einen ewigen Weltenherrn (nityeshvara) bedingt nach indischer Auffassung nicht die Negierung der Existenz der zahlreichen Gottheiten, welche in den heiligen Schriften erwähnt und in den Tempeln verehrt werden. Diese sind vielmehr nur „gewordene Herren“ (janyeshvara, kâryeshvara), d. h. erhabene Wesenheiten, die auf Grund ihres Karma zeitweilig eine bevorzugte und einflußreiche Stellung im Weltgefüge innehaben. Aus dem Umstand, daß in der Kârikâ und den Kommentaren wenig von den Göttern die Rede ist, darf man nicht folgern, daß die Götter von den Sânkhya-Philosophen gewissermaßen nur noch theo-

retisch anerkannt worden wären, um dem Volksglauben eine Konzession zu machen, daß man ihnen aber praktisch keine Bedeutung für das Weltgeschehen beigemessen hätte. Allerdings auf die sittliche Vergeltung und Heilsgewinnung sind sie ohne Einfluß und die Gesetze des Kosmos vermögen sie nicht zu ändern, wohl aber haben sie im Rahmen der allgemeinen Weltordnung bestimmte Funktionen zu erfüllen. Zunächst einmal unterstehen die einzelnen Tattvas bestimmten Göttern als Regenten, so nach Mbh. XII, 315 das Denken (manas) dem Mondgott, das Sehen dem Sonnengott, das Reden dem Feuergott usw. Diese alten, in die vedische Zeit zurückgehenden Vorstellungen sind dann auch auf Buddhi, Ahankâra usw. angewandt worden, so daß nach dem „Tattvasamâsa" (7) Brahmâ über Buddhi, Shiva über Ahankâra gebietet. Wir müssen annehmen, daß auch der Verfasser der Kârikâ ähnliche Anschauungen gehabt hat, wenn er auch darauf nicht zu sprechen kommt. Das Verhältnis zwischen den Gottheiten und den von ihnen regierten Weltprinzipien wird dahin aufgefaßt, daß diese Gottheiten Geistmonaden sind, welche den Wahn (abhimâna) hegen, daß diese Tattvas ihr Selbst seien. So wie sich das menschliche Individuum fälschlich mit seinem Leibe identifiziert, so verselbigen sich also diese Gottheiten irrigerweise mit den Naturelementen usw. Den Göttern und bestimmten Wesen höherer Ordnung, wie den sogenannten Prajâpatis fällt, nachdem die kosmischen Tattvas entstanden sind, die Aufgabe zu, die Einzelschöpfung der Individuen, die Verkündung des Veda usw. ins Werk zu setzen (vgl. Mbh. XII, 342, 33 ff, 69 ff). Die Tatsache, daß in den philosophischen Sânkhya-Texten nur die Entstehung der Tattvas, aus welchen die Welt (nach indischer Vorstellung das Weltei) besteht, nicht aber der weitere Fortgang der Schöpfung behandelt wird, ist also nicht dahin aufzufassen, daß sich die Verfasser über diese Dinge keine Gedanken gemacht haben, vielmehr ist anzunehmen, daß sie die traditio-

nellen Darlegungen des Epos und der Purânas hierüber als bekannt voraussetzten. Der Atheismus des Sânkhya ist also kein „Rationalismus“ im westlichen Verstande, er leugnet nicht die Wirksamkeit göttlicher Wesen in der Welt, sondern behauptet nur, daß es keinen ewigen Weltregierer gibt und daß auch Brahmâ, Vishnu, Shiva usw. nur Geistmonaden sind, die dem ewigen Weltgesetz unterliegen. Für das praktische religiöse Leben macht es keinen Unterschied, ob man einen von diesen im Tempel verehrt, weil er ewig ist oder weil er nur eine viele Millionen Jahre währende Zeit seine Herrschaft ausübt, um dann seinen Platz einer anderen Geistmonade einzuräumen und selbst entweder in anderer Form wiedergeboren zu werden, oder in die Erlösung einzugehen. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn uns Gunaratna (1400 n. Chr.) von der Sânkhyas seiner Zeit erzählt: „Diejenigen unter ihnen, welche Atheisten (nirîshvara) sind, deren Gottheit (deva) ist Nârâyana (Vishnu).“ Für diese war wohl wie später für Vijnânabhikshu Vishnu der höchste Gott, weil sein Leib mit derjenigen Geistmonade verbunden ist, die infolge ihrer in früheren Existenzen erworbenen Verdienste eine so große Reinheit erlangt hat, daß sie das Höchstmaß von Erkenntnis, Güte und Kraft besitzt und an der Spitze der Lebenderlösten steht.

Ebensowenig wie den Götterglauben bekämpft das klassische Sânkhya das Opferwesen. Kârikâ 2 lehrt lediglich, daß die im Veda anbefohlenen Opfer nicht zur Erlösung, sondern nur zu vergänglichem Lohn in der Himmelswelt führen; der Weise wird sich deshalb nicht mit ihnen abgeben, sondern sein Streben auf ein höheres Ziel richten. Dieser Standpunkt beruht also nicht, wie Garbe glaubte, auf einer antibrahmanischen Einstellung, sondern entspricht den Anschauungen, welche auch die anderen orthodoxen Heilslehren vertreten. Wenn die Kârikâ aber sagt, daß das Opfer mit Unreinheit behaftet sei und die Kommentare dies damit erklären, daß bei ihnen Tiere geschlachtet werden, so wird damit ein

Punkt berührt, der für das Sânkhya charakteristisch ist. Ebenso wie der Jainismus, der Buddhismus und der spätere Vishnuismus hat das klassische Sânkhya stets die Tieropfer als grausam und zwecklos bekämpft. Mâthara zitiert (zu Kârikâ 2) den ironischen Vers: „Wenn man den Himmel durch Opfer erreicht, bei welchen man Bäume fällt, Tiere tötet und blutigen Schmutz hervorruft, wodurch kommt man dann in die Hölle?“ Mâthara verurteilt auch das Trinken von Alkohol und die unsittlichen Riten beim Gosava[47] und Roßopfer. Es ist anzunehmen, daß das Sânkhya von jeher eine solche von allen derartigen Ausschreitungen freie Orthodoxie vertreten hat, denn schon im Mbh. XII, 302, 9 werden ihm ähnliche Ideale zugeschrieben. Man darf diesetwegen der Sânkhya-Philosophie nicht die Rechtgläubigkeit absprechen, denn ähnliche Prinzipien sind auch von den Anhängern anderer als rechtgläubig geltenden Systeme vertreten worden.

Die Orthodoxie des klassischen Sânkhya ergibt sich auch daraus, daß die Kârikâ (4, 5, 6) die zuverlässige Überlieferung als ein Erkenntnismittel anerkennt, durch welches das festgestellt werden kann, was weder durch Sinneswahrnehmung noch durch Schlußfolgerung zu ermitteln ist (wie das Karmagesetz, die Gottheiten usw.). Da in den Brahma-Sûtren und ihren Kommentaren die Polemik gegen die Schriftauslegung des Sânkhya einen großen Raum einnimmt, haben die Vertreter des klassischen Sânkhya zweifellos im weiten Umfange versucht, ihre Lehren aus den Upanishaden und anderen Texten herauszulesen. In vielen Fällen war dies nicht schwer, da die Evolutionstheorie ja in diesen Werken ihre Ausbildung erfahren hat. Um aber darzutun, daß es eine Vielheit von Purushas gibt und daß alles Werden ohne einen Gott allein durch die ungeistige Urnatur vor sich gehe, mußten sie zu gewagten Deuteleien ihre Zuflucht nehmen. So behaupten sie[48], daß die Prakriti das Brahma sei (eine Lehre, die durch die oben S. 163 besprochenen

Anschauungen vorbereitet worden ist) und man ihr metaphorisch Allmacht und Allwissenheit zuschreiben müsse (weil das Sattva-Guna die Erkenntnis verursache); daß sie in bestimmten Texten sogar als Âtman bezeichnet werde, weil sie alle Zwecke der Geistmonaden (âtman) verwirkliche und dergleichen.

Die hier in ihren Grundzügen skizzierte Lehre des klassischen Sânkhya fand in den Kommentaren zur Kârikâ eine Um- und Weiterbildung. Während die Atom-Theorie in den meisten Sânkhya-Werken mit Entschiedenheit zurückgewiesen wird, identifiziert Gaudapâda (zu Kârikâ 22 und 42) die Tanmâtras mit den Atomen, und zu 12 spricht er sogar von Doppelatomen, worin sich nach Jacobi[49] zweifellos eine weitgehende Beeinflussung durch Vaisheshika-Anschauungen verrät.

Die Blütezeit des klassischen Sânkhya fällt in die zweite Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. Obwohl die in unserem Jahrtausend immer stärker den Hindugeist beschäftigende Gottesmystik des Vedânta aller Richtungen den Einfluß des atheistischen Sânkhya zurückdrängte, hatte es doch noch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung, wie aus der Polemik der Vedânta-Schulen hervorgeht, und daraus, daß der mohammedanische Reisende Alberuni (um 1030) es in seinem Indienwerk behandelt. Als bedeutendste Sânkhya-Schrift der nachklassischen Zeit sind die nach Garbe zwischen 1380 und 1450 anzusetzenden, vielleicht unter Verwendung älteren Materials umgearbeiteten Sânkhya-Sûtras zu nennen, die Vedânta-Anschauungen für das System nutzbar machen. Wahrscheinlich ist auch der nur aus 54 Wörtern bestehende „Tattvasamâsa" in diese Zeit zu setzen. Beide Werke sind mehrfach kommentiert worden.

Während die meisten Erläuterer dieser Texte die überlieferte Lehre der Kârikâ mit gewissen Modifikationen weiterführen, beschreitet der letzte bedeutende Erklärer der Lehre, Vijnânabhikshu (1650) neue Bahnen. Selbst ein Gegner von Shankaras Mâyâvâda, aber ein vishnui-

tischer Vedântin theistischer Überzeugung, der auch die Brahma- und Yoga-Sûtras kommentiert hat, vertritt er die Ansicht, daß das Sânkhya ebenso wie das Nyâya-Vaisheshika, aber in höherem Grade als dieses, einen Teilaspekt der einen ewigen Vedânta-Wahrheit, wie er sie auffaßt, enthalte. Er sieht deshalb in dem Atheismus des klassischen Sânkhya nur eine Anpassung an die Auffassungskraft der Leute, die das Wesen Gottes nicht zu begreifen vermögen und die sonst nicht zur Erkenntnis der Verschiedenheit von Urnatur und Seele vordringen könnten.

Indem Vijnânabhikshu unter reichlicher Verwendung von Zitaten aus der Heiligen Schrift das Sânkhya als eine Form des Vedânta nachzuweisen sucht, vollzieht sich in der letzten Phase des klassischen Sânkhya auf einer anderen geistigen Ebene wieder dessen Rückkehr in den Vedânta, aus dem es einst hervorgegangen war.

4. Der Yoga

a) Die ältere Geschichte des Yoga

Das Wort Yoga hat im Sanskrit viele Bedeutungen. In wörtlichem Sinne bezeichnet es, etymologisch verwandt mit dem lateinischen „jugum“ und unserem „Joch“, das „Anschirren“, deshalb auch das Anspannen aller Kräfte, die Sammlung und Konzentration der Geistestätigkeit auf einen Punkt, die zur Kunstfertigkeit erhobene Kontemplation. Dasselbe Wort wird auch im Sinne von „Inswerksetzen, Handeln, Praxis“ gebraucht und weiterhin im Sinne von „Verbindung“, z. B. von Seele und Gottheit, sowie von „Andacht“, welche die Verbindung herstellt. Dazu treten noch eine Reihe von anderen Bedeutungen, die für uns hier nicht in Betracht kommen. Da das Wesen der Yogalehre in einem systematischen Training des Denkens besteht, ist ihr Name von dem indischen Äquivalent von „Anspannung“ abzuleiten, doch

spielen die anderen Bedeutungen „Praxis, Verbindung mit der Gottheit, Andacht" mehr oder weniger herein, namentlich bei einigen Lehren und in manchen Zusammenhängen.

Die Vorstellung, daß der Mensch durch Ausführung bestimmter Übungen und Befolgung bestimmter Observanzen einen übernormalen Zustand der Verzückung oder Entrückung erreichen könne, in welchem ihm übersinnliche Erkenntnisse und Kräfte zuteil werden, findet sich bei den verschiedensten Völkern auf primitiver Kulturstufe, z. B. bei Indianern und Polynesiern. Auch den alten vedischen Indern waren derartige Vorstellungen nicht fremd. Schon im Rigveda ist davon die Rede, daß Weise und Götter durch „Tapas", d. h. innerliche Erhitzung, schweigendes Vorsichhinbrüten magische Macht gewonnen, und das Lied 10, 136 schildert einen „Keshin" (Langhaarigen), der in seiner Ekstase durch die Lüfte fliegt und auf dem Pfade der himmlischen Wesen und Tiere wandelnd alle Gestalten beschaut. Da es von ihm heißt, daß er mit dem Gott Rudra aus dem Giftbecher trank, scheint es sich um einen Fakir zu handeln, der sich durch den Genuß von Hanf oder ähnlichen Betäubungsmitteln, wie dies heute noch geschieht, in einen Zustand der Verzückung versetzte. In den Brâhmanas wird das Rezitieren heiliger Texte und das Murmeln heiliger Silben wie des mystischen Om-Lautes als Mittel zur Erreichung übernatürlicher Erkenntnisse empfohlen. Shatapatha XI, 5, 7, 1 lehrt, daß derjenige, der für sich selbst die Vedarezitation vornimmt (svâdhyâya) dadurch geistig trainiert wird, so daß er seine Sinne bezwingt, innere Befriedigung gewinnt und an Erkenntnis wächst, ganz abgesehen davon, daß er gut schläft und sein eigener Arzt ist. Hier wird also schon deutlich hervorgehoben, daß eine intensive geistige Beschäftigung das ganze Wesen des Menschen in tiefgehendem Maße verwandelt und verklärt. So läßt sich wohl sagen, daß die Wurzeln des Yoga bereits im Veda anzutreffen sind und

daß die Meditationslehren der klassischen Zeit aus der Vergeistigung und Verinnerlichung von Anschauungen erwuchsen, die im Veda bereits ihre Vorstufen haben. Dies ist auch schon deshalb wahrscheinlich, weil auch die nichtbrahmanischen Systeme eine Kontemplationstechnik in Theorie und Praxis ausgebildet haben, welche der brahmanischen ebenbürtig zur Seite steht. Aus der Tatsache, daß Vorformen des Yoga sich im Veda feststellen lassen, braucht sich natürlich nicht zu ergeben, daß der Yoga eine spezifische arische Erscheinung sei. Vielmehr ist anzunehmen, daß in ihm auch vorarische Elemente zur Geltung kommen, hat man doch in einer im Indusgebiet gefundenen Darstellung eines in yoga-ähnlicher Positur sitzenden Gottes einen in Meditation versunkenen Shiva zu erkennen geglaubt.

In den älteren Upanishaden spielt die Meditation (dhyâna) schon eine bedeutsame Rolle und als Hilfsmittel derselben werden Atemübungen (Brih. 1, 5, 23) und das Zurückziehen der Organe in den Âtman (Châ. 8, 15) erwähnt. Das Wort „yoga“ kommt hingegen nur Taitt. 2, 4 vor. Es heißt da: „An dem in Bewußtsein bestehenden Selbst (vijnânamaya âtman) ist der yoga das Selbst (âtman).“ Es ist zweifelhaft, ob das Wort hier schon im technischen Sinne gebraucht wird. In den mittleren Upanishaden treffen wir hingegen nicht nur den Terminus „yoga“ bereits mehrfach an, sondern auch, wie schon S. 165 angeführt wurde, wesentliche Elemente des späteren Yoga-Systems. Daß in diesen Texten der Yoga bereits in enger Verbindung mit den evolutionistischen und psychologischen Theorien erscheint, die als „Sânkhya“ bezeichnet werden, ist selbstverständlich, denn diese galten in jener Zeit als die anerkannte „moderne“ wissenschaftliche Basis der Upanishaden-Philosophie, welche sich gegenüber den älteren Anschauungen allgemein durchsetzte.

Im Mahâbhârata nimmt der Yoga auch einen prominenten Platz ein. An viele Stellen erscheint er als das

praktische Gegenstück zum theoretischen Sânkhya: während man mit Hilfe des Sânkhya zur Erkenntnis des All-Geistes vordringen kann, gelangt man durch die Yoga-Übungen zur praktischen Realisierung desselben. In manchen epischen Texten werden Yoga und Sânkhya jedoch als divergierende Lehren unterschieden. Bei der unklaren und bruchstückhaften Darstellungsweise des Epos ist es aber schwer auszumachen, ob die abweichenden Standpunkte der klassischen Systeme bereits im Mahâbhârata vorliegen. XII, 302, 1 ff. heißt es, daß die Yogas (d. h. Anhänger des Yoga) ihre Lehre für besser halten als die der Sânkhyas (Anhänger des Sânkhya), denn wie kann ein „anîshvara" erlöst werden. Besagt dies, wie man geglaubt hat, daß es damals schon eine atheistische Sânkhya-Schule gab, welcher der Yoga als theistisch gegenüberstand, so daß „anîshvara" in der Bedeutung „ohne Weltenherrn" steht, oder hat „anîshvara" hier den Sinn „ohne über die Yoga-Kräfte zu verfügen"? Letzteres paßt besser in den Zusammenhang der Stelle, da in ihr gar nicht von Gott gehandelt wird, sondern davon, daß der im Besitz der übernatürlichen Kräfte befindliche Yogî Herr über die Bindung (bandhana-îsha) ist und auch Gebieter (prabhavishnu) über die Erlösung (302, 28). Mehrfach, so XII, 308, 44 wird gesagt, daß die Sânkhyas nur fünfundzwanzig Prinzipien anerkennen; das fünfundzwanzigste ist der Purusha, der, wenn er erweckt wird, absolut (kevala) ist; XII, 310, 7 wird von den Yogas gesagt, daß sie auch ein über diesem stehendes sechundzwanzigstes Prinzip annehmen, das Brahma.

Ist diese Trennung zwischen dem transzendenten Brahma und dem in den vielen Einzelseelen sich manifestierenden Purusha schon eine Vorstufe der späteren Yoga-Lehre von einem überweltlichen Gott, der von den Einzelseelen verschieden ist? Bei der Kürze und Unklarheit der zur Verfügung stehenden Texte läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, in welchem Umfange

die Lehren des klassischen Yoga schon in den Upanishaden und im Epos wenigstens als Vorstufen anzutreffen sind. Daß es aber vor dem im folgenden behandelten Yoga Patanjalis schon ein oder mehrere Yoga-Systeme gegeben hat, steht auch nach den Angaben anderer Texte fest. Daß diese Formen der Yoga-Lehre von der späteren maßgeblichen in vielen Einzelheiten abwichen, indem sie noch nicht die vom Sânkhya vertretene Lehre von der Gleichheit aller Einzelseelen annahmen usw., ist von H. Jacobi dargetan worden.

b) Die Yoga-Sûtras und ihre Kommentare

Das klassische Yoga-System ist in den Yoga-Sûtras dargestellt, in 194 kurzen Merksprüchen, die auf vier Bücher verteilt sind. Als Verfasser derselben gilt Patanjali. Dieser wird von den Indern mit dem Grammatiker gleichen Namens, der im 2. Jahrhundert v. Chr. lebte, identifiziert. Da die uns vorliegenden Yoga-Sûtras aber offensichtlich von der Gedankenwelt der spätbuddhistischen Philosophie beeinflußt worden sind, mithin erst dem 4. bis 5. Jahrhundert n. Chr. angehören, könnte diese Gleichsetzung nur dann einen Kern von Wahrheit in sich tragen, wenn man annimmt, daß Patanjali ein altes Yoga-Sûtra verfaßt hat, welches in späterer Zeit eine wesentliche Umarbeitung und Bereicherung erfahren hat. Wahrscheinlich ist dies aber nicht, weil der Wortschatz des Grammatikers und des Yogaphilosophen auch dort, wo sie nicht spezielle Dinge ihrer besonderen Wissenschaft behandeln, ein so verschiedener ist, daß nicht angenommen werden kann, daß sie eine Person waren[50]. Zu beachten ist auch, daß im Mahâbhârata und den älteren Purânas als Urheber des Yoga Kapila[51], Hiranyagarbha[52] oder andere genannt werden und nur in den jüngeren Purânas Patanjali als Begründer des Yoga-Systems genannt wird[53]. Der Patanjali der Yoga-Sûtras scheint demnach ein vom Grammatiker verschiedener Autor zu sein, der die überlieferten Yoga-Lehren zusammenfaßte

und mit einer neuen, zeitgemäßen philosophischen Theorie verband.

Daß das heutige Yoga-Sûtra nicht ein einheitliches Werk darstellt, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengeschweißt worden ist, ist im Hinblick auf seine lockere und unübersichtliche Gedankenführung wahrscheinlich, doch können die von Deussen, Hauer u. a. unternommenen Versuche, das Sûtra in Einzeltexte aufzulösen, nicht voll befriedigen. Der berühmteste Kommentar zum Yoga-Sûtra ist das „Bhâshya“, welches dem Vyâsa zugeschrieben wird, der natürlich mit dem angeblichen Verfasser des Mahâbhârata, der Purânas und der Brahma-Sûtras nicht eine Person sein kann. Es dürfte dem 6. Jahrhundert angehören[54]. Zu ihm schrieb Vâcaspatimishra im 10. Jahrhundert die bedeutende Erläuterungsschrift „Tattvavaishâradî“. Ein anderer Kommentar zu den Sûtras ist der „Râjamârtanda“ des Bhoja (um 1000).

Die philosophische Grundlage der Yoga-Sûtras (in ihrer heutigen Form) bildet das Sânkhya, weshalb das Werk auch außer dem Titel „Yogânushâsana“ (Unterweisung über den Yoga) den Namen „Sânkhyapravacana“ (Darlegung des Sânkhya) trägt. Dieses Sânkhya entspricht zwar demjenigen des Îshvarakrishna insofern, als es den unüberbrückbaren Dualismus einer einheitlichen, sich zur Welt entfaltenden Urnatur (prakriti) und einer Vielheit von Geistmonaden (purusha) lehrt, weicht jedoch in vielen Einzelheiten von diesem ab. Die wichtigsten Unterscheidungslehren sind folgende:

Der Yoga spricht von einem einheitlichen Denkorgan (citta), das dem Purusha bis zu seiner Erlösung eignet, während das Sânkhya die drei Organe: Buddhi, Ahankâra und Manas unterscheidet.

Der Yoga verwendet den Atom-Begriff (Sûtra 1, 40); die Atome, Teile der Tanmâtras („feinen Elemente“), rufen durch ihre Zusammenballungen die sichtbaren Dinge hervor.

Für das Sânkhya ist die Zeit nur eine Wirkung der Urnatur (Gaudapâda zu Kârikâ 61); der Yoga macht sich hingegen die buddhistische Lehre von den Zeitmomenten (kshana) zu eigen, die O. Strauß[65] folgendermaßen umreißt: „Moment ist der Zeitraum, den ein Atom der Materie zur Ortsveränderung braucht; Zeit ist nichts weiter als der Ablauf (adhvan) einer ununterbrochenen Reihenfolge von Momenten; Reihenfolge aber ist nur ein Begriff, keine Realität, denn nur ein einziges Moment ist gegenwärtig und real. Daher gibt es keine Zeit als reales Ganzes, sondern nur die Vorstellung eines Ablaufs, in welchem der einzelne gegenwärtige Moment das Reale ist."

Der am meisten ins Auge fallende Unterschied zwischen dem klassischen Sânkhya und dem Yoga Patanjalis besteht aber darin, daß ersteres atheistisch ist, letzterer aber einen Îshavara animmt. Diesetwegen wird der Yoga auch als „seshvara Sânkhya", d. h. als theistisches Sânkhya bezeichnet. Die Einfügung des Gottesbegriffs erfolgte offenbar aus religiösen Rücksichten: weil der Yoga der Upanishaden, des Epos usw. einen ewigen Weltenherrn anerkannte, über welchen die Yogîs meditieren, glaubte auch Patanjali auf einen solchen nicht verzichten zu können. Da seine philosophische Lehre aber gleich der Îshvarakrishnas das Weltgeschehen allein durch die weltgesetzlich bedingten Wandlungen der Prakriti erklärt, ist für einen Weltschöpfer und Weltregierer, einen Verteiler von Lohn und Strafe usw. in seinem System kein Raum. Gott ist deshalb nach ihm nur eine Geistmonade, welche sich von allen andern darin unterscheidet, daß sie seit Ewigkeit von den Grundübeln des Daseins und vom Karma frei ist und das unüberbietbare Höchstmaß von Allwissenheit besitzt. Über diesen Îshvara, der durch den Omlaut symbolisiert wird, soll der Yogî meditieren, da eine geistige Vertiefung (pranidhâna) in ihn die Hindernisse hinwegräumt, welche den Fortschritt zur Erlösung hemmen. Davon, daß der Îsh-

vara irgendwie aktiv auf den Gläubigen einwirkt, daß er ihn aus dem Sansâra zu sich nimmt oder dergl. ist nicht die Rede. Auch wenn es von ihm heißt, er sei der Guru der Früheren gewesen (1, 26) ergibt sich daraus nicht, daß er eine Lehrtätigkeit ausgeübt hat, denn Guru kann man nach indischer Anschauung (Mbh. XII, 178, 6 f.) auch dadurch sein, daß man anderen als Vorbild dient. Um Lehren zu verkünden, müßte Gott ja auch einen Körper und Organe aus feinem Stoff annehmen können, davon weiß das Yoga-Sûtra aber nichts. Nach Patanjali ist der Îshvara also etwas ähnliches wie ein Buddha des Hînayâna, der in das „Nirvâna" ohne Beilegungen eingegangen ist und in keiner Weise mehr in das Weltgeschehen eingreift, mag er auch noch dadurch, daß er den Frommen als Kontemplationsobjekt dient, diese dem Heil entgegenführen. Der Unterschied zwischen dem Hînayâna-Buddha und dem Îshvara besteht lediglich darin, daß der letztere sich nicht aus dem Sansâra zu seiner Würde emporgearbeitet hat und daß er auch im Zustand der Erlösung ein persönliches Einzelwesen bleibt.

Diese Vorstellung von einem inaktiven, nur als Vorbild wirksamen Gott vermochte auf die Dauer die Anhänger des Yoga nicht zu befriedigen. In steigendem Maße modifizierten die Kommentatoren diese Anschauung, indem sie dem Begriff des Îshvara Züge einfügten, welche dem Sûtra fremd sind. Vyâsa schildert deshalb Gott als einen Heilbringer, der sich zeitweise mit feiner Sattva-Materie umgibt, die ihm als Denkorgan und Leib dient, um den Wesen (am Anfang einer neuen Weltperiode) religiöse Unterweisung zu erteilen. Der Îshvara kann auf den Gläubigen auch seine Gnade ausströmen lassen, so daß diesem die Gewinnung der Erlösung dadurch erleichtert wird. Während die Tätigkeit des Îshvara hier noch ganz auf die Ausübung soteriologischer Funktionen beschränkt bleibt, macht Vâcaspatimishra Gott auch zum Urheber des periodischen Hervor-

gehens der Welt aus der Urnatur und der Zurückbildung derselben in sie, zum Träger der natürlichen und sittlichen Weltordnung und zum Verfasser der heiligen Offenbarungsschriften. Bhoja sieht im Ishvara den allmächtigen Weltenlenker, von dem alles Geschehen abhängt. Anfangslos mit reiner Sattva-Materie verbunden, ist er unaufhörlich tätig. Er vereinigt die Purushas mit der Prakriti, und trennt sie wieder; er schiebt bei denen, welche durch gläubige Ergebenheit seine Gnade erwerben, die Hemmungen der Erlösung beiseite und erweckt die Versenkung (2, 45).

Die hier gegebene Skizze der Entwicklung des Gottesbegriffs im Yoga-Sûtra und in den Kommentaren zeigt deutlich, welche tiefgreifenden Wandlungen derselbe im Verlauf des halben Jahrtausends erfahren hat, in welche die Abfassung dieser Schriften fällt. Sie zeigt in lehrreicher Weise, was für verschiedene Anschauungen von den Erläuterern unter dem Einfluß des sich wandelnden Zeitgeistes aus einem und demselben Text heraus- oder richtiger hineingelesen werden können, und warnt eindringlich davor, zu glauben, daß die philosophischen Systeme der Hindus in starrer Unveränderlichkeit verharren.

c) Die Yoga-Praxis

Das Yoga-Sûtra will nicht so sehr Belehrung über philosophische Probleme erteilen als vielmehr praktische Anweisungen für die Heilsgewinnung geben. Im Gegensatz zu den Grundwerken des Vedânta und Sânkhya nehmen deshalb Vorschriften über Lebensführung und Geisteshaltung einen bevorzugten Platz in ihm ein. Dieser praktische Zweck ist schon aus den ersten Lehrsprüchen ersichtlich. Der Yoga wird (1, 2) definiert als die Unterdrückung der Fluxionen der Denksubstanz, um dadurch den „Seher“ (den Purusha, den Einzelgeist als Subjekt alles Erkennens) dazu zu bringen, daß er in seiner

eigenständigen Wesenheit verharrt und nicht, wie es sonst der Fall ist, die Natur der Fluxionen teilt.

Die zugrundeliegende Vorstellung ist folgende: Die Geistmonade erkennt mit Hilfe des aus feiner Kraftsubstanz bestehenden Citta. Das Citta des gewöhnlichen Menschen besteht aus den drei Konstituenten der Urnatur: sattva, rajas, tamas. Es befindet sich in ununterbrochener Bewegung, weil sich in ihm ein unaufhörlicher Wechsel der Vorstellungen vollzieht. Diese Fluxionen (vritti) sind aber nicht bloße Erscheinungen an der Oberfläche des Citta, die wie das Wellenspiel eines Wassers nur an seinem Spiegel zutage treten, ohne nach ihrem Verschwinden Folgen zu zeitigen. Sie machen vielmehr nach der substantialistischen Auffassung der Inder das Wesen des Citta aus; dieses existiert gewissermaßen in der Form seiner Zustände. Deshalb bleiben die Fluxionen latent als „Sanskâras“, als unterbewußte Eindrücke im Citta erhalten und können jederzeit wieder aktuell werden. Da nun jede Vritti ungeachtet ihrer momentanen Dauer einen Sanskâra erzeugt, jeder Sanskâra aber unter gegebenen Bedingungen wieder eine Vritti hervorbringen kann, ist es von eminenter Wichtigkeit für den Menschen, das Spiel der Denktätigkeit nicht sich selbst zu überlassen, sondern in feste Zucht zu nehmen, und dafür zu sorgen, daß alle Gedankenregungen, welche die Ursache schlechter Dispositionen werden können, systematisch ausgemerzt und durch gute, d. h. dem Fortschritt zum Heil dienliche ersetzt werden.

Die dadurch allmählich, im Verlaufe vieler Existenzen, sich vollziehende Reinigung des Citta äußert sich darin, daß in ihm immer mehr das Sattva überwiegt. Beim Heiligen besteht es dann nur noch aus Sattva und ist kristallklar. Das Ziel des Yoga liegt nun aber nicht darin, das Citta zu läutern und dadurch immer bessere Voraussetzungen für die Wiedergeburten zu schaffen; er will vielmehr die Erlösung herbeiführen. Dazu genügt nicht, wie im Sânkhya die „Erkenntnis der Verschieden-

heit" des wahren Ich, des Purusha von der Denksubstanz, welche ein Edukt der Urnatur ist. Vielmehr ist diese Erkenntnis bei Patanjali nur eine vorbereitende Voraussetzung des Endzieles. Das Heil ist nur dadurch zu verwirklichen, daß das Citta in der Versenkung überhaupt stillgelegt wird, so daß jede Verdunklung des wahren Wesens des Purusha durch die Denksubstanz ausgeschlossen ist.

Die Fluxionen des Citta sind von fünf Arten: 1. richtige Erkenntnis (pramâna); 2. irriges Erkennen, z. B. wenn man Perlmutter für Silber hält; 3. unzutreffendes, weil nur fiktives Erkennen (vikalpa), wie es vorliegt, wenn man in der Sprache ausgedrückte Begriffe ohne weiteres für Realitäten hält; 4. Tiefschlaf (nidrâ) und 5. Erinnerung (smriti). Diese Vrittis müssen alle von dem Yogî unterdrückt werden. Das Mittel hierzu sind beständige Übung (abhyâsa) und die Leidenschaftslosigkeit (vairâgya).

Diesem Bemühen stehen aber die Grundübel (klesha) im Wege, mit welchen das Citta des gewöhnlichen Menschen behaftet ist und welche die Ursache für das Hervorbringen von Karma und eine Wiederverkörperung sind. Diese Grundübel haben ihren Nährboden in dem Nichtwissen (avidyâ), in der auf irrigem Erkennen beruhenden Wahnvorstellung, daß das Nichtewige, Unreine, Leidvolle und nicht zum wahren Selbst Gehörige ewig, rein, lustvoll und das Selbst sei — mit anderen Worten in der Verwechslung des zum Bereich der Prakriti Gehörigen mit dem Purusha. Die fünf Kleshas sind: 1. das schon genannte Nichtwissen und weiterhin, aus ihm hervorgegangen: 2. der Ich-Wahn (asmitâ „Ich-bin-heit" Egoismus); 3. Liebe (râga); 4. Haß (dvesha) und 5. Lebenshang (abhinivesha).

Die Beseitigung der Unreinheit des Citta und die Isolierung des Purusha von allem, was ihm nicht zugehört, wird bewirkt durch die sogenannten „acht Glieder des Yoga" (yogânga). Diese zerfallen in drei Gruppen: die

ersten beiden betreffen die moralischen und sonstigen Vorbedingungen für die Übung des Yoga, die folgenden drei die körperlichen Observanzen, welche die Konzentration erleichtern sollen, und die letzten schließlich umfassen die eigentliche geistige Konzentrations-Praxis. Die acht Glieder sind:

1. Zucht (yama), d. h. Beachtung der fünf Gebote, in welchen sich das moralische Verhalten gegen andere Wesen äußert: nämlich 1. Nichtschädigen (ahinsâ), 2. Wahrhaftigkeit, 3. Nichtstehlen, 4. Keuschheit und 5. Freiheit von Gier (wie sie sich in der Nichtannahme von Geschenken usw. äußert).

2. die Befolgung von fünf Regeln (niyama), welche der äußeren und inneren Läuterung dienen: körperliche und geistige Reinheit, Genügsamkeit, Askese, Studium und Gottergebenheit.

3. das Einnehmen von bestimmten Sitzarten (âsana), welche der Durchführung der Meditation günstig sind.

4. die Regulierung des Atmens (prânâyâma). welche die geistige Ruhe fördert.

5. die Zurückziehung der Sinnesorgane von den Objekten (pratyâhâra).

6. die Festlegung (dhâranâ) des Denkens auf einen bestimmten Gegenstand (Nabel, Nasenspitze, die Gestalt eines Gottes usw.) auf den, da die äußeren Sinne ausgeschaltet sind, alles Vorstellen konzentriert wird.

7. die Meditation (dhyâna), die in einer Intensivierung der Dhâranâ besteht und sich darin äußert, daß das gewählte Objekt der Konzentration ausschließlich das Denken erfüllt.

8. die Versenkung (samâdhi), d. h. eine Steigerung der Meditation. Sie zerfällt in zwei Stufen: in den „bewußten“ (samprajnâta) Samâdhi und in den „unbewußten“ (asamprajnâta). Auf der unteren Stufe ist zwar die Denksubstanz so völlig mit dem Konzentrationsgegenstand beschäftigt, daß sie dessen Form annimmt, doch ist bei dem Yogî noch das Bewußtsein von einem Objekt

vorhanden. Beim „unbewußten“ Samâdhi ist aber auch diese Vorstellung eines Objektes ausgeschaltet. Wenn man lange in diesem Zustand verharrt, werden die Sanskâras vernichtet, das Citta löst sich in die Urnatur auf, der Purusha aber erlangt die Absolutheit und ist erlöst.

Als Nebenprodukte der Konzentrationsübungen können sich bei dem Yogî bestimmte Wunderkräfte einstellen, die 3, 16 bis 4, 6 aufgeführt werden. Dieselben bestehen darin, daß seine Erkenntnisfähigkeit und seine physischen Kräfte ein übermenschliches Maß annehmen, daß er sich atomklein und riesengroß machen kann, daß er unsichtbar wird oder sich vervielfältigt, indem er Zauberwesen aus sich hervorbringt, die nach seinen Direktiven handeln. Die theoretische Grundlage für die Möglichkeit dieser Phänomene bietet die Annahme, daß das Citta in seinem vollkommenen Zustande nicht wie bei gewöhnlichen Menschen durch den Leib begrenzt ist, sondern von sich aus unendlich groß und alldurchdringend ist und deshalb, wenn seine Beschränkungen zeitweise aufgehoben sind, nicht nur alles zu erfassen vermag, sondern sogar die Cittas von Robotern aus sich emanieren kann. Dank seiner durch die geistige Übung gewonnenen Macht ist der Yogî in der Lage, die im Kosmos vorhandenen Stoffe für seine Zwecke zu verwenden. Denn die Wandlungsfähigkeit der Stoffe ist so groß, daß aus ihnen in kürzester Zeit alles werden kann, sobald die natürlichen, räumlichen, zeitlichen usw. Hindernisse hinweggeräumt werden, die einer Veränderung im Wege standen. Wenn auch der, welcher die Erkenntnis der Verschiedenheit von Citta und Purusha gewann und die vollständige Herrschaft über sein Denken erlangte, sich in der verschiedensten Weise magisch betätigen kann, so darf er doch nicht an diesen „vibhûtis“ hängen, damit sie ihn nicht von der Erlangung des höchsten Zieles abhalten, das allein in der Erlösung bestehen kann.

d) Der nachklassische Yoga

Patanjalis Yoga-Sûtra und die sich anschließende Kommentarliteratur haben auf die indische Philosophie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt, weil Denker der verschiedenartigsten Richtungen Lehren dieser autoritativen Texte der Meditationstechnik in ihre Systeme aufgenommen haben. So finden wir denn Pantajalis Sûtras in vielen Werken als Autorität zitiert, ohne daß sich deren Verfasser damit auch die philosophischen Anschauungen seines Lehrbuches in allen Punkten zu eigen gemacht hätten. Während die späteren Vertreter des Yoga den Standpunkt des Sûtra mehr oder weniger beibehalten haben, haben andere ihn mit anderen Anschauungen zu einem neuen System verwoben. So erscheint der Yoga in zahlreichen Werken mit dem Vedânta Shankaras, mit dem Vishnuismus, Shivaismus oder Shaktismus verschmolzen, so daß eine Reihe von neuen Yoga-Systemen erwuchsen, wenn man den Ausdruck „System" auf eine Verbindung von Yoga-Methoden mit bestimmten theologischen oder metaphysischen Dogmen anwenden darf. Der große islâmische Indienforscher Berûnî erwähnt ferner einen „Kitâb Patanjal", in welchem der Begriff des Brahma eine bedeutsame Rolle spielt und die Alchimie (rasâyana) als ein Mittel zur Erlösung empfohlen wird.

Patanjali lehrte nach der späteren Auffassung einen doppelten Yoga: einen kriyâ-yoga („praktischen Yoga"), der sich mit den äußeren Handlungen beschäftigt, die die Konzentration des Denkens vorbereiten, und einen râja-yoga („königlichen Yoga"), der in der Meditation besteht. Der erstere umfaßt also die oben besprochenen ersten fünf Glieder des Yoga, der letztere die drei letzten Glieder, welche unmittelbar der Unterdrückung der Fluxionen des Citta dienen.

In späterer Zeit ist der „praktische Yoga" nach den verschiedensten Seiten hin weiter ausgebildet und durch Zutaten aus den Gebieten des Tantrismus und Shaktis-

mus bereichert worden. Dem „königlichen Yoga" werden dann drei andere Yoga-Arten vorangestellt:[56]

Der Mantrayoga beschäftigt sich mit dem Murmeln von heiligen Silben, denen geheimnisvolle Kräfte innewohnen[57].

Der Hatha-yoga sucht durch „gewaltsame Anstrengungen" (hatha), wie Atemübungen, Einnahme schwieriger Körperhaltungen und andere körperliche Mittel, darunter auch solche sexueller Natur, die Kanäle des Leibes zu reinigen und dadurch die Voraussetzungen für die Meditation zu schaffen.

Der Laya-yoga will die Auflösung (laya) des Einzelgeistes in den All-Geist mit Hilfe einer besonderen Methode herbeiführen, welche als Reinigung der Elemente des Körpers (Bhûta-shuddhi) bezeichnet wird. Nach den Lehren der Tantra-Werke befinden sich im Leibe zwischen Scheitel und Sexualorgan untereinander sechs Kreise (Cakra) oder Lotosblumen (Padma), welche an der in der Wirbelsäule liegenden größten den Körper durchziehenden Ader Sushumnâ lokalisiert sind. Im untersten von diesen Kreisen ruht die „Schlangenkraft" (Kundalinî), die Repräsentantin der Prakriti. Diese soll nun durch die Prozesse des Yoga „erweckt" werden, so daß sie sich aufrichtet, emporsteigt, die sechs Cakras durchbricht und sich mit dem Purusha in dem über den sechs Cakras liegenden Lotus Sahasrâra vereinigt. Dieser Zustand ist gewöhnlich nur von vorübergehender Dauer; die Kundalinî kehrt, „nachdem sie die Vereinigung mit ihrem Gatten (Shiva) genossen", wieder zum untersten Cakra zurück. Nur durch beständige Übung ist es möglich, schließlich zu erreichen, daß sie dauernd bei ihrem Gatten bleibt, womit die Erlösung eingetreten ist. Während manche Shâktas den Laya-yoga für den vollkommensten halten, sprechen ihm andere Hindu-Philosophen nur einen vorbereitenden Rang zu; er steht dem Râja-yoga an Wert nach, da nur dieser nicht bloß die „bewußte", sondern auch die „unbewußte" Versenkung

in ihrer höchsten Form herbeizuführen vermag, die allein die volle und endgültige Befreiung von allen Banden gewährt.

5./6. Der Nyâya und das Vaisheshika

a) Bedeutung und Ursprung der Systeme

Das Wort „nyâya" bedeutet: „Regel, Grundsatz, Richtschnur"; die Lehre von den Grundsätzen der wissenschaftlichen Argumentation wird deshalb Nyâya genannt. In technischem Sinne heißt das System, welches die Regeln für das richtige Denken, Schließen und Diskutieren aufstellt, Nyâya, seine Vertreter sind die Naiyâyikas. Das Wort „Vaisheshika" leitet sich von „vishesha" (Unterschied) her; das Vaisheshika ist eine Lehre, welche dadurch, daß sie die spezifischen Unterschiede zwischen allem, was uns in der Außen- und Innenwelt entgegentritt, feststellt, zu einer Lösung der metaphysischen Probleme zu gelangen sucht; die Anhänger dieser Lehre werden „Vaisheshikas" genannt. Seinem Wesen nach läßt sich der Nyâya etwa als Logik, das Vaisheshika als atomistische Naturphilosophie charakterisieren; da jedoch sowohl der Nyâya wie das Vaisheshika bestrebt waren, über ihr besonderes Forschungsgebiet hinausgehend, eine allgemein gültige Weltanschauung zur Darstellung zu bringen, stellte jedes von ihnen ein in sich abgeschlossenes Gedankensystem dar. Dabei ergänzen sie sich aber gegenseitig; der Nyâya hat sich die atomistische Welterklärung des Vaisheshika, letzteres die Logik des Nyâya zueigen gemacht, so daß die Metaphysik beider Darshanas praktisch dieselbe ist. Diese engen Beziehungen, die seit alter Zeit zwischen den beiden Darshanas bestanden, haben dazu geführt, daß sie später zu einem einzigen System verschmolzen wurden. Dieses wird als das Nyâya-Vaisheshika bezeichnet, weil bei einem kopu-

lativen (sogenannten Dvandva-)Kompositum das Wort, welches weniger Silben enthält, an den Anfang zu setzen ist.

Nyâya und Vaisheshika sind zwar „orthodox" in dem Sinne, daß sie den Veda als göttliche Offenbarung anerkennen, ihr Verhältnis zum Veda ist jedoch ein ganz anderes als das der bisher behandelten vier Darshanas. Karma-Mîmânsâ und Vedânta wollen nichts anderes geben als eine Exegese der heiligen Schriften, Sânkhya und Yoga sind aus dem Denken der Upanishaden erwachsen und wurzeln deshalb, so sehr sie sich im Laufe der Zeit auch verselbständigt haben mögen, letzthin in der spät-vedischen Überlieferung. Nyâya und Vaisheshika aber sind unabhängig von dem bisher behandelten großen Strom theologischer Spekulation entstanden, der von den vedischen Hymnen bis zu den Epen und Purânas fließt. Sie sind das Ergebnis eines Forschens, das abseits von den geheiligten Pfaden der Tradition, die Wirklichkeit von neuen Voraussetzungen aus zu deuten bestrebt war.

Die Sonderstellung, die Nyâya und Vaisheshika innerhalb der sechs Darshanas einnehmen, zeigt sich aber noch in etwas anderem, das geistesgeschichtlich von höchster Bedeutung ist. Die älteren philosophischen Systeme hatten zwar zwischen verschiedenen Weltprinzipien unterschieden, sie hatten aber Substanzen, Qualitäten und Tätigkeiten noch nicht voneinander getrennt, weil sie noch nicht zu einer klaren Erkenntnis ihrer Wesensverschiedenheit gekommen waren. Nyâya und Vaisheshika aber stellten dem gegenüber erstmalig in der Philosophie die Lehre von den Kategorien auf, welche alles Erkennbare unter die drei Gruppen: Substanz, Qualität und Tätigkeit verteilt und die Beziehungen zwischen den einzelnen Dingen als Allgemeinheit, Besonderheit oder Inhärenz feststellt. Schon die indischen Grammatiker hatten die Worte in ähnlicher Weise klassifiziert: es ist das Verdienst des Nyâya-Vaisheshika, ihre Ergebnisse für

die Philosophie nutzbar und zur Grundlage ihres ontologischen Systems gemacht zu haben. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß die Vaisheshikas den Anstoß zu dieser Neuerung durch die Bekanntschaft mit der Kategorienlehre des Aristoteles (starb 322 v. Chr.) empfangen haben, da in den Jahrhunderten, die seit der Aufstellung derselben vergangen waren, ein Kontakt zwischen indischen und griechischen Philosophen stattgefunden hat. Es läßt sich dies aber nicht erweisen und es ist deshalb ebenso gut möglich, daß die Natur der Dinge und die Zwangsläufigkeiten der Entwicklung des Denkens die Inder von selbst zu Ergebnissen geführt haben, welche die Hellenen so viel früher erreichten.

Die Vorgeschichte der beiden Darshanas liegt noch im Dunkel. Man darf wohl annehmen, daß der Nyâya aus der Praxis der öffentlichen Disputationen erwachsen ist, doch wissen wir nicht, ob und inwieweit die Nyâya-sûtras des Gotama schon in anderen Werken ähnlicher Art Vorläufer gehabt haben; in der uns vorliegenden Form dürften sie nicht vor die ersten Jahrhunderte n. Chr. zurückgehen, da in ihnen mahâyânistische Lehren bekämpft werden. Älter ist der Grundtext des Vaisheshika, das Sûtra des Kanâda, da die Nyâya-Sûtras die metaphysischen Lehren des Vaisheshika voraussetzen; ein Abriß der Vaisheshika-Lehre erscheint bereits bei dem Mediziner Caraka (1. Jahrhundert n. Chr.), falls es sich dabei nicht um einen späteren Einschub handelt.

Über die Herkunft der Vaisheshika-Metaphysik bestehen drei Theorien:

1. Die Jainas behaupten, der abgefallene Jaina-Mönch Chaluya Rohagutta (Rohagupta) habe im Jahre 544 nach dem Tode Mahâvîras (17 n. Chr.) die ketzerische Lehre aufgestellt, daß es außer dem Lebenden (Jîva) und dem Leblosen (Ajîva) noch eine dritte Seinsklasse „Nojîva“ gäbe, welche weder geistig noch ungeistig sei. Aus dieser Trias-Lehre habe sich das Vaisheshika-System entwickelt. In dieser Nachricht wird zwar

treffend als Unterschied zwischen der Jaina- und Vaisheshika-Lehre hervorgehoben, daß letztere noch andere Kategorien als die der Substanz anerkennt, im einzelnen ist aber eine direkte Ableitung des Vaisheshika aus dem Jainismus nicht möglich. Die Punkte, in welchen beide sich ähneln: die Atomistik und die Lehre, daß die Seele aktiv ist, erscheinen bei beiden in so verschiedener Form, daß das Vaisheshika sie kaum von den Jainas übernommen haben dürfte, um so mehr, da diese Anschauungen sich auch bei anderen Lehren finden.

2. H. Jacobi[58] glaubte, daß das Vaisheshika aus der im Sûtrakritânga (II, 1, 22) erwähnten Schule der Materialisten (Lokâyata) hervorgegangen sei, welche außer den fünf Elementen noch ein Selbst annehmen. Es ist aber fraglich, ob das Selbst als unsterbliche Individualseele gedacht wurde, oder als ein ewiges überindividuelles Element, welches genau so wie Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raumäther beim Tode der Einzelwesen wieder in den Kosmos zurückkehrt, um sich dort mit den Weltelementen zu vereinigen. Das letztere ist wahrscheinlich, da nach dem ganzen Zusammenhang diese Materialisten die sittliche Weltordnung und die Vergeltung der Taten leugneten. Da das Vaisheshika auf dem Boden der Seelenwanderungslehre steht, ist es deshalb nicht wahrscheinlich, daß es sich aus dieser Lehre entwickelt hat.

3. S. Dasgupta[59] hat die Theorie vertreten, daß das Vaisheshika eine alte Mîmânsâ-Schule sei. Er begründet dies u. a. damit, daß die Sûtras Kanâdas mit einer ihrem naturwissenschaftlichen Inhalt an sich ferner liegenden Erörterung über den Dharma (religiöses Verdienst) anheben und das „adrishta", die unsichtbare Kraft der Werke, zur Erklärung physikalischer Vorgänge benutzen. Dieser Hypothese steht aber die Tatsache entgegen, daß das Vaisheshika stets die Ewigkeit des Vedaworts, welches ein Hauptsatz der Mîmânsâ ist, geleugnet hat.

Die Theorien, welche das Vaisheshika in geradliniger Entwicklung aus einer bestimmten philosophischen Lehre entstanden sein lassen wollen, können nicht als gelungen gelten. Es ist ja auch nicht einzusehen, wieso sich die Lehre Kanâdas gerade von einem früheren System herleiten soll, da dies doch auch bei vielen Systemen des Abendlandes nicht der Fall ist. Vielmehr führt eine Untersuchung des Stammbaumes der meisten Systeme zu der Feststellung, daß sie der Verbindung von mehreren Gedanken ihren Ursprung verdanken; das Neue an ihnen besteht eben darin, daß bisher gesonderte Ideen in ihnen eine schöpferische Vereinigung eingehen, die für die Folgezeit fruchtbar wird. So stellt sich auch das Vaisheshika als eine Kombination von verschiedenen Elementen dar: der pluralistische Seelenglaube der spät-vedischen Zeit verschmolz in ihm mit den physikalischen Anschauungen der damaligen fortschrittlichen Naturwissenschaft und der von den Grammatikern in ihren Anfängen ausgebildeten Lehre von den Kategorien. Das Vaisheshika verdankt seine Entstehung dem Bestreben orthodoxer Kreise, die vedische Lehre von der Vielheit der Daseinsfaktoren in zeitgemäßer Form durch Reduktion ihrer Zahl und Verwendung des kategorialen Ordnungsprinzips umzugestalten und die rein-naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von dem Wesen des Tons an die Stelle der von den Mîmânsâkas vertretenen Theorien von der Ewigkeit des Wortes zu setzen. Das Vaisheshika trat damit in Gegensatz zu der konservativen Orthodoxie, die zäh an den alten Anschauungen festhielt, wie zu den Buddhisten und Jainas, welche der vedischen Offenbarung keinerlei Bedeutung zuerkannten.

Im Kreise der sechs Darshanas nehmen Vaisheshika und Nyâya deshalb eine eigenartige und selbständige Stellung ein, die sie von allen anderen deutlich abhebt. Sie sind die Vorkämpfer neuer Tendenzen, die sich für die weitere Entwicklung als außerordentlich folgenreich erwiesen haben, wie schon daraus hervorgeht, daß nicht

nur die Anhänger der sechs Darshanas, sondern auch die Jainas und Buddhisten durch sie wesentlich beeinflußt worden sind und selbst an der weiten Ausbildung des Nyâya bedeutsam Anteil genommen haben.

Im folgenden wird zunächst die Geschichte des Vaisheshika und des Nyâya je für sich behandelt werden, im Schlußabschnitt gebe ich dann eine Skizze des vereinigten Systems, wobei ich mich auf die Darstellung der eigentlichen metaphysischen Lehren beschränke.

b) Geschichte des Vaisheshika

Das Vaisheshika-Sûtra gilt als das Werk des Brahmanen Kanâda aus dem Kâshyapa-Geschlecht, dem es vom Gotte Shiva in Gestalt einer Eule offenbart worden sein soll. Diesetwegen wird das Vaisheshika auch als Aulûkyadarshana (Eulenphilosophie) bezeichnet. Über Kanâda und seine Lebenszeit wissen wir nichts. Da sein Name „Körnchenesser“ bedeutet, ist vermutet worden, daß es ein Spitzname ist, der dem Urheber der Atomistik gegeben wurde, weil er sich mit kleinsten Teilchen beschäftigte. Ob das Sûtra wirklich das Werk eines Mannes und nicht die Schlußredaktion der Arbeit von Generationen darstellt, ist umstritten. In seiner überlieferten heute vorliegenden Form zerfällt es in zehn Kapitel, von denen jedes wieder in zwei Unterabschnitte geteilt ist. Jeder Unterabschnitt enthält zwischen sieben und siebenunddreißig Lehrsätzen von knappster Form. Das Buch beginnt mit einer Definition des Dharma (Tugend, religiöses Verdienst): „Dharma ist das, wodurch Glück (auf Erden oder in einer vergänglichen Himmelswelt) und das höchste Gut (die Erlösung vom Leid) erreicht werden.“ Die Erlösung wird erlangt durch die Erkenntnis der Wahrheit, nämlich durch die Kenntnis des Wesens der sechs Kategorien: Substanz, Qualität, Tä-

tigkeit, Allgemeinheit, Besonderheit und Inhärenz. Den größten Teil des Werkes nimmt die Erklärung dieser Kategorien ein, die den ganzen Umfang alles Existierenden, das erkennbar oder benennbar ist, umfassen sollen. Dabei kommen die verschiedensten philosophischen und anderen Fragen zur Erörterung, so werden (3, 1, 18; 3, 2, 4, ff) Beweise für das Dasein der Seele gegeben und die seltsamsten Theorien über das Entstehen des Donners und das Aufsteigen des Wassers an der Wurzel des Baumes entwickelt (5, 2, 7, ff), andererseits wird auch die Lehre vom Schluß dargestellt (3, 1, 9, ff; 9, 2, 1, ff) und von im Veda vorgeschriebenen Pflichten und Observanzen (Baden, Fasten usw.) gehandelt (6, 1, 1, ff). Wenn das Sûtra auch schon ein System lehrt, das in seinen Hauptpunkten dem der späteren Zeit entspricht, so finden wir in ihm doch zahlreiche Abweichungen, welche die Kommentatoren wegzudeuten bestrebt sind. So hat die Idee des persönlichen, von der Welt verschiedenen und sie regierenden Gottes in ihm noch keinen Platz, wenigstens wird der Îshvara im ganzen Buche nie direkt genannt, und die Stellen, welche nach den Kommentatoren von ihm als dem Urheber des Veda handeln sollen (1, 1, 3; 2, 1, 18; 6, 1, 1, f), scheinen sich nur darauf zu beziehen, daß der Veda als weltgesetzliche Grundlage des Dharma in ununterbrochener Überlieferung sich fortpflanzt und von heiligen Sehern immer neu verkündet wird. So liegt es nahe anzunehmen, daß der Theismus für Kanâda noch kein verbindlicher Bestandteil des Systems war, sondern daß die Annahme desselben noch „dem Belieben oder vielmehr der religiösen Empfindung des einzelnen anheimgestellt war[60]". Kanâda scheint der Meinung gewesen zu sein, daß die sittliche Weltordnung und der durch sie bedingte gesetzmäßige Verlauf des Weltprozesses allein durch die nachwirkende Kraft der guten und bösen Werke (adrishta) erklärt werden könne, da er das Adrishta an vielen Stellen als Grund für sonst undeutbare Erscheinungen anführt.

Zu den Vaisheshiska-Sûtras besitzen wir kein altes „Bhâshya", d. h. keinen Kommentar, der im Anschluß an den Text diesen erklärt. Vielmehr ist die älteste auf uns gekommene Erläuterungsschrift des Prashastapâda (5. Jahrhundert?) eine selbständige Darstellung des Systems, welche dieses in vielfacher Hinsicht weiter ausbildet. In diesem Werk finden wir zum ersten Male die Angabe, daß der „große Weltenherr" (Maheshvara) die periodische Schöpfung und Zerstörung der Welt ins Werk setzt. Die Gottesidee wird gleichwohl noch nicht als ein integrierender Bestandteil des Systems behandelt, sondern man hat den Eindruck, daß der Autor, der sich auch in der Eingangsstrophe als ein frommer Shiva-Verehrer zu erkennen gibt, einer Privatmeinung Ausdruck verleiht, da er sonst unbedingt das Wesen Gottes im Rahmen seiner Darstellung ausführlich behandelt hätte. Die Kommentatoren zu Prashastapâdas Buch, Udayana und Shrîdhara (beide blühten zu Ende des 10. Jahrhunderts) vertraten den Theismus, worin ihnen auch alle späteren folgen. Von den jüngeren Autoren der Schule sei Shankaramishra (um 1600) genannt; Sanskrit-Kommentare zu Kanâdas Sûtra sind bis in die Gegenwart mehrfach geschrieben worden.

c) Geschichte des Nyâya

Die Nyâya-Sûtras sollen von dem Brahmanen Gotama verfaßt sein. Er trägt den Beinamen Akshapâda „der Augenfüßler"; vielleicht nannte man ihn so, weil er in Gedanken versunken seinen Blick auf die Erde zu richten pflegte. Das Werk besteht aus fünf Kapiteln, von denen jedes in zwei Abschnitten mit je zwischen zwanzig und einundsiebzig Aphorismen zerfällt. Ob es so, wie es vorliegt, das Erzeugnis eines Mannes oder einer Schule darstellt und ob manche Partien in ihm als Einschübe oder Nachträge aus jüngerer Zeit anzu-

sehen sind, ist Gegenstand der Diskussion. Die beiden ersten Sûtras lauten:[61]

„Aus der rechten Erkenntnis (der folgenden sechzehn Kategorien): 1. Erkenntnismittel, 2. Erkenntnisgegenstand, 3. Zweifel, 4. Zweck, 5. Beispiel, 6. Lehrsatz, 7. Glieder, 8. Überlegung, 9. Entscheidung, 10. Unterredung, 11. Redewettkampf, 12. Streit, 13. Scheingründe, 14. Verdrehungen, 15. falsche Einwände und 16. Tadelstellen folgt die Erlangung des höchsten Heiles. Dadurch, daß von Leid, Geburt, Betätigung, Fehlern und falscher Erkenntnis beim Fortfall des jeweils Folgenden das ihm unmittelbar Vorhergehende schwindet, erfolgt die Erlösung."

Die in diesem Inhaltsverzeichnis angeführten „Kategorien" (welcher Ausdruck jedoch nicht im Sûtra, sondern im Kommentar gebraucht wird) sind etwas ganz anderes, als die Padârthas des Vaisheshika, es sind die im weiteren Verlauf des Werkes behandelten Gegenstände. Sie sind, wie man auf den ersten Blick sieht, sehr verschiedener Natur. Die 1. Kategorie betrifft die Erkenntnistheorie: Erkenntnismittel sind Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Vergleich und glaubwürdiges Zeugnis. Die 2. Kategorie umfaßt alles, was Objekt richtiger Erkenntnis sein kann, nämlich einerseits die subjektiven und objektiven Faktoren der Erfahrung: Seele, Leib, Sinnesorgane, Sinnesgegenstände, Erkenntnis und Denksubstanz (Manas), und andererseits alle die Faktoren, welche Seelenwanderung und Erlösung bedingen, nämlich: Betätigung, Fehler (Leidenschaften usw.), Wiederverkörperung, karmischbedingte Frucht der Werke, Leid und Erlösung. Die übrigen Kategorien tragen hingegen einen dialektischen und logischen Charakter. Zuerst werden die einzelnen Stücke einer Diskussion behandelt: 3. der Zweifel, der die Veranlassung zu ihr ist, 4. der Zweck, den man mit ihr verfolgt; 5. das Beispiel, d. h. der Beleg, der für eine Ansicht angeführt wird, weil Philo-

sophen und Laien über ihn übereinstimmen, 6. der Lehrsatz, der Anerkennung findet, 7. die fünf Glieder der Schlußfolgerung, 8. die Überlegung, welche gegnerische Behauptungen widerlegt und 9. die Entscheidung, welche sich aus der eingehenden Erwägung des Für und Wider ergibt. Die drei nächsten Kategorien unterscheiden drei Arten der Debatte: 10. die Unterredung dient der sachlichen Ermittlung der Wahrheit, 11. der Redewettkampf zielt auf den Sieg einer Person hin und sucht diesen mit unfairen Mitteln zu erreichen, 12. der Streit ist durch das schikanöse sachlich wertlose Bemühen gekennzeichnet, jedes Argument des Gegners um jeden Preis ad absurdum zu führen. Den Beschluß machen dann noch vier Kategorien, welche Gegenstände der unfairen Diskussion betreffen: 13. die fünf Scheingründe, 14. die drei Arten von Verdrehungen, welche die Worte des Gegners in einer von diesem nicht beabsichtigten Weise verstehen und dementsprechend zu widerlegen suchen, 15. die falschen Einwände, welche erhoben werden, um den Gegner zu verwirren, und 16. die Tadelstellen, das heißt zweiundzwanzig schwache Punkte, welche der Diskutierende beim Gegner nachzuweisen sucht.

Das Nyâya-Sûtra stellt somit in seinem Hauptteil eine Art von „Kanon der Logik und Eristik" dar. In einer Zeit, in welcher Redekämpfe sich großer Beliebtheit erfreuten, mußte es als klassischer Versuch alle bei denselben zu beachtenden Regeln zusammenfassend zu behandeln, große Bedeutung gewinnen. Die Lehren der Nyâya-Sûtras über Welt und Seelen entsprechen zwar im allgemeinen denen der Vaisheshika-Sûtras, doch findet sich nicht die Klassifikation: Substanz, Qualität, Tätigkeit, Allgemeinheit, Besonderheit und Inhärenz, wenn auch diese Kategorien einzeln schon vorkommen. Im Hauptteil der Sûtras wird auf die Gottesidee nicht Bezug genommen, hingegen wird in einem Exkurs (4, 1, 19, ff) gegenüber der Ansicht, daß das Karma die be-

wirkende Ursache des Entstehens aller Dinge sei, geltend gemacht, daß das Karma ohne Wirkung sei, wenn Gott ihm nicht diese zuteil werden lasse. Es ist möglich, daß diese schwache Bemerkung eine spätere Entwicklung über den ursprünglichen Standpunkt hinaus darstellt, der alles noch konsequent nur durch das karmische Weltgesetz zu erklären suchte.

Der älteste erhaltene Kommentar zu den Nyâya-Sûtras rührt von Pakshilasvâmin her (5. Jahrhundert?), der gewöhnlich mit seinem Gentilnamen Vâtsyâyana bezeichnet wird. Dieses Werk wurde von dem buddhistischen Philosophen Dignâga bekämpft. Die fruchtbringende Folge dieser Kontroverse tritt darin zutage, daß Uddyotakara in seinem „Nyâyavârttika" (6. bis 7. Jahrhundert) die Lehren Vâtsyâyanas, indem er sie verteidigte, revidierte und ergänzte. Der als Erläuterer der meisten orthodoxen Systeme schon genannte Vâcaspatimishra (Ende 10. Jahrhundert) und der im 10. Jahrhundert lebende Philosoph Udayana, den wir schon als Vorkämpfer des Theismus kennenlernten, führten die Entwicklung weiter. Ein anderer berühmter Nyâya-Schriftsteller dieser Periode war Jayanta, der uns in seiner „Nyâyamanjarî" nicht nur eine erschöpfende Darstellung des Nyâya, sondern auch eine Hauptquelle für die Kenntnis der geistigen Kämpfe seiner Zeit hinterlassen hat.

Zu Ende des 12. Jahrhunderts kam in Bengalen eine neue Form des Nyâya auf, welche als „neuer Nyâya" (nava-nyâya) dem alten (pracîna) gegenübergestellt wurde. Ihr Hauptvertreter war Gangesha (1200) mit seinem „Tattvacintâmani" (Wunschstein der Wahrheit), ihr Hauptsitz Navadvîpa (Nadiyâ, englische Schreibung Nuddea). Diese Schule wandte sich mit großer Energie und unendlichem Scharfsinn dem Studium der Einzelprobleme der Logik zu, während das Interesse für die Sûtras und ihre Philosophie zurücktrat. Die Subtilitäten, die hier gepflegt wurden, führten zu der Ausbil-

dung einer dürren Scholastik, die zwar für die Geschichte der formalen Logik von großer Bedeutung war, für die Metaphysik aber wenig neue Gedanken schuf.

Die Hauptbedeutung des Nyâya für die Geschichte der indischen Philosophie besteht darin, daß er die Lehre vom Schluß (anumâna) ausgebildet hat, wodurch er auch für andere Systeme maßgeblich wurde. Es ist daher notwendig, hier einige Worte über die Theorie der Schlußfolgerung anzufügen.

Der indische Syllogismus hat fünf Glieder, die an dem folgenden immer wiederkehrenden Schulbeispiel erläutert werden:

1. Behauptung (pratijnâ): auf dem Berge ist Feuer;

2. Begründung (hetu): weil auf ihm Rauch vorhanden ist;

3. Beispiel (udâharana): denn, wo Rauch ist, da ist Feuer wie in einer Küche;

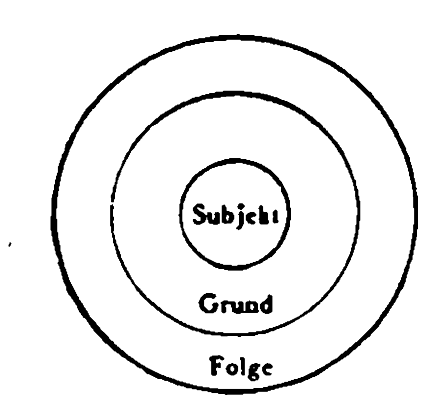
4. Nutzanwendung (upanaya): nun hat der Berg solchen Rauch;

5. Ergebnis (nigamana): also ist auf ihm Feuer.

Der Syllogismus hat diese uns umständlich anmutende Form, weil er so mit größtmöglicher Klarheit einem andern dargelegt werden kann, um ihn zu überzeugen. Er läßt sich aber auch auf die folgenden drei Glieder reduzieren:

„Der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat, wie die Küche." Hierbei ist der Berg das Subjekt (paksha), das Feuer das Festzustellende (sâdhya), d. h. die logische Folge, der Rauch erstens das Merkmal (linga), sofern er das Feuer kennzeichnet, zweitens das Feststellungsmittel (sâdhana), welches das Vorhandensein von Feuer erweist, und drittens der logische Grund (hetu). Die Küche aber ist der Beleg (drishtânta, Beispiel) für die Richtigkeit der Behauptung, daß Rauch auf Vorhandensein von Feuer deutet.

Damit ein Schluß richtig ist, müssen Subjekt, Grund und Folge im richtigen Verhältnis zueinander stehen, wie dies das untenstehende Schema wiedergibt. Der



Grund (der Rauch) muß von der Folge (dem Feuer), wie der Inder es ausdrückt: umfaßt oder gedeckt werden. Das will besagen: wo Rauch ist, ist stets Feuer vorhanden, während das Feuer auch ohne Rauch existieren kann. Die „Umfassung" (vyâpti) ist also der Zentralbegriff des ganzen Schlußverfahrens, auf den alles ankommt. Die Prüfung der Richtigkeit eines Schlusses geschieht in der Weise, daß untersucht wird, ob der Grund auch inhaltlich zutrifft, denn nur ein richtiger Grund ermöglicht einen richtigen Schluß. Zu diesem Zweck ist folgendes zu untersuchen: 1. ist der Rauch auch wirklich auf dem Berge, 2. ist er tatsächlich in der Küche vorhanden, 3. fehlt er an Orten, wo kein Feuer ist (z. B. in einem See), 4. wird er nicht durch direkte Wahrnehmung oder glaubhaftes Zeugnis ausgeschlossen, oder 5. kann ein gültiger Gegenbeweis gegen ihn vorgebracht werden? Verstößt ein Grund gegen diese fünf Bedingungen, so ist er nur ein „Scheingrund" (hetvâbhâsa). Von Scheingründen werden fünf Klassen mit zahlreichen Unterabteilungen unterschieden, die in den Lehrbüchern ausführlich besprochen werden.

d) Das vereinigte Nyâya-Vaisheshika

Wie schon bemerkt, standen Nyâya und Vaisheshika seit jeher in engen Beziehungen zueinander. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß manche Männer sowohl als Autoren von Werken des Nyâya wie des Vaisheshika genannt werden. Die Verschmelzung beider Systeme zu einem Ganzen tritt namentlich in einer Reihe von Handbüchern zutage, welche die Lehren beider Systeme in knapper Form zusammenfassen. Werke dieser Art, die in Indien heute als autoritative Einführungsschriften großes Ansehen genießen, sind: Shivâdityas (11. Jahrhundert) „Saptapadârthî", das Buch von den sieben Kategorien (zu den sechs des alten Vaisheshika ist hier als siebente das „Nichtsein" hinzugekommen), Keshavamishras (13. Jahrhundert), „Tarkabhâshâ", Annambhattas „Tarkasangraha", Laugâkshi Bhâskaras „Tarkakaumudî" und Vishvanâthas „Kârikâvali" (Bhâshâpariccheda), welche dem 17. Jahrhundert angehören.

Der folgenden Skizze des vereinigten Nyâya-Vaisheshika-Systems sind diese Handbücher, namentlich der „Tarkasangraha" zugrunde gelegt.

Das voll ausgebildete Nyâya-Vaisheshika steht auf dem Boden eines extremen Realismus. Seine Anhänger sind zutiefst davon überzeugt, daß jede richtige Erkenntnis von Natur aus auf einen unabhängig von ihr objektiv existierenden Gegenstand hinweist. Richtig ist eine Erkenntnis aber nur dann, wenn die Erkenntnismittel in zureichender Weise Anwendung gefunden haben und wenn im Verlauf des Erkenntnisprozesses keine nachweisbare Störung eingetreten ist. Als Konsequenz dieser Anschauung ergibt sich, daß nicht nur die Substanzen, die Qualitäten und Tätigkeiten als objektive, dingliche Realitäten gelten, sondern auch die Beziehungen, in denen etwas zu etwas anderem steht. Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz sind deshalb nicht bloße Abstraktionen, sondern sie sind etwas Tatsächliches, das

allerdings nicht als selbständig seiend gedacht werden kann. Diesen sechs Kategorien des Seins (bhâva) steht als siebente das „Nichtsein“ (abhâva) gegenüber, denn dieses ist zwar etwas negatives, erzeugt aber die positive Vorstellung von der Abwesenheit von etwas. (Die Vaisheshika-Sûtras hatten das Nichtsein noch nicht als Padârtha gerechnet, wenn sie auch das Problem schon (9, 1, 1, ff) behandelten). Zu der Aufstellung dieser Kategorie ist das System dadurch gekommen, daß nach ihm Erkennbarkeit und Benennbarkeit Wechselbegriffe sind. Denn ein „padârtha“, eine Kategorie, ist ein Ding, das Gegenstand eines Wortes (pada) sein kann. Der Sinn der Kategorielehre aber ist eine Bestandsaufnahme alles Wirklichen, das heißt alles positiv oder negativ Erkennbaren. (Das Wort „Kategorie“ hat also im Vaisheshika und im vereinigten Nyâya-Vaisheshika eine metaphysische Bedeutung, während es in den Nyâya-Sûtras lediglich im Sinne von „im System behandelten Gegenständen“, also gewissermaßen von Kapitelüberschriften gebraucht wird.)

Von den sieben Kategorien: Substanz (dravya), Qualität (guna), Tätigkeit (karman), Gemeinsamkeit (sâmânya), Besonderheit (vishesha), Inhärenz (samavâya) und Nichtsein (abhâva) ist die Substanz-Kategorie bei weitem die wichtigste. Eine Substanz wird definiert als das, was die Grundlage für Qualitäten und die inhärente Ursache von Produkten ist (der Krug ist ein Produkt des Tons, die Erkenntnis ein Produkt der Seele). Eine Qualität ist hingegen etwas, was nicht selbständig, sondern nur in Verbindung mit einer Substanz vorkommt. Auch eine Tätigkeit (genauer: bewegende Kraft) inhäriert einer Substanz, braucht dies allerdings nur gelegentlich und vorübergehend zu tun. Substanz, Qualität und Tätigkeit sind die drei Kategorien, in denen alles Seiende (sattâ) enthalten ist; die anderen Kategorien haben es demgegenüber mit den Beziehungen der Substanzen, Qualitäten und Bewegungen zueinander

zu tun. Die folgende Übersicht wird dies im einzelnen klar machen.

I. Substanzen gibt es neun. Es sind dies

a) Die Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft. Diese sind ewig, soweit sie in Atomen, vergänglich, soweit sie in Produkten bestehen. Es gibt unzählig viele Erde-, Wasser-, Feuer- und Luftatome; dieselben sind so klein, daß sie sinnlich nicht wahrgenommen werden können.

b) Der Äther, der Raum und die Zeit; diese sind je nur eins, alldurchdringend und ewig.

Im Gegensatz zu anderen Systemen unterscheidet das Nyâya-Vaisheshika zwischen Äther (âkâsha) und Raum (dish). Der Äther ist die substantielle Voraussetzung für die Fortpflanzung des Schalls. Der Raum ist die Ursache unserer Raumvorstellungen, indem er bewirkt, daß wir die zehn Himmelsrichtungen (Ost, Süd-Ost, Süd, Süd-West, West, Nord-West, Nord, Nord-Ost, oben und unten) unterscheiden.

c) Die Seelen. Es gibt zwei Arten von Seelen: eine allwissende Seele, d. h. Gott, der frei von Schmerz und Lust ist; und die große Zahl der individuellen Seelen, welche in jedem Leibe verschieden und alle ewig und allgegenwärtig sind. Die Einzelseelen würden gleich Gott frei von Lust und Schmerz sein, wären sie nicht verbunden mit dem Manas.

d) Manas, das Denkorgan. Dieses ist atomklein und ist in unzähligen Exemplaren vorhanden, da zu jeder Seele ein Manas gehört. Es stellt die Verbindung zwischen den Seelen und den Außendingen her und vermittelt den ersteren die Empfindung von Lust, Schmerz und so weiter.

II. Qualitäten gibt es vierundzwanzig: Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, Schwere, Flüssigkeit, Klebrigkeit, Laut, Erkenntnis, Lust, Schmerz, Wunsch, Widerwille, Anstrengung, Verdienst, Schuld und Disposition. Diese sind in verschiedener Zahl

in den einzelnen Dingen vorhanden und in verschiedener Weise wahrnehmbar. Die Farbe z. B. wird nur durch das Auge wahrgenommen. Sie ist von sieben Arten: Weiß, schwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt. In der Erde sind alle sieben Farbenarten vorhanden; im Wasser nur das nichtleuchtende Weiß, im Feuer nur das leuchtende Weiß. Der Geschmack wird durch die Zunge wahrgenommen. Er ist von sechs Arten: Süß, sauer, salzig, scharf, zusammenziehend und bitter. Alle diese sechs Arten sind in der Erde; im Wasser ist nur der süße Geschmack vorhanden. Der Geruch, der durch die Nase perzipiert wird, sitzt nur in der Erde und ist entweder wohlriechend oder übelriechend. Die durch die Haut erkennbare Fühlbarkeit ist kalt (im Wasser), warm (im Feuer) und lau (in Erde und Luft). Die Zahl sitzt in allen neun Substanzen, beginnt mit 1 und endet mit 100 000 000 000 000 000. Die Ausdehnung (Dimension) ist die bei allen Dingen vorkommende Ursache des Messens; sie ist groß, klein, lang oder kurz. Die Unabhängigkeit bewirkt, daß ein Ding einzeln für sich ist. Die Verbindung ist „das Einandererreichen zweier Dinge, die vorher einander nicht erreicht hatten“. Die Trennung ist das entsprechende Gegenteil. Beide Qualitäten sind auf alle Substanzen anwendbar. Ferne und Nähe sitzen in Erde, Feuer, Wasser, Luft und Manas und werden durch den Raum oder durch die Zeit bewirkt. Die Schwere ist die in der Erde und im Wasser vorhandene Ursache des Falles. Die Flüssigkeit ist die in Erde, Wasser und Feuer vorhandene Ursache des Fließens, die Klebrigkeit die nur im Wasser anzutreffende Ursache des Zusammenklebens von Staub usw. Der Laut ist eine Qualität, die durch das Gehörorgan wahrgenommen wird und nur im Äther vorhanden ist. Die Erkenntnis (Buddhi), Lust, Schmerz, Verlangen, Widerwille, Anstrengung (d. h. Wille, der das Handeln dazu bestimmt, nach einer Lust zu streben oder eine Unlust abzuwehren), sowie religiöses Verdienst oder religiöse

Schuld, wie sie durch das Tun von im Veda Gebotenem oder Verbotenem aufgehäuft werden, sind vergängliche Qualitäten der individuellen Seelen; Gott kommen nur ewige Erkenntnis, Wunsch und Wille zu. Unter Disposition (Sanskâra) werden drei verschiedene Fähigkeiten zusammengefaßt: die in Erde, Wasser, Feuer, Luft und Denkorgan vorhandene Geschwindigkeit, die in der Erde vorkommende Elastizität, vermöge welcher z. B. ein gespannter Bogen wieder in seine alte Lage zurückkehrt, und die nur in der Seele vorkommenden Eindrücke aus früheren Existenzen.

III. Die Tätigkeit, d. h. die mechanische Bewegung, ist nur den Substanzen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Denkorgan eigen. Es gibt fünf Arten derselben: Hinaufwerfen, Herabwerfen, Krümmen, Ausstrecken und Gehen.

IV. Die Gemeinsamkeit (Sâmânya) ist die den Dingen innewohnende Kraft, vermöge deren sie etwas miteinander gemein haben und von uns unter Allgemeinbegriffe subsumiert werden können. Sie ist in den Substanzen, Qualitäten und Tätigkeiten vorhanden.

V. Die Besonderheit ist die den Substanzen Äther, Raum, Zeit und Seele sowie den Atomen von Erde, Wasser, Feuer, Luft und den Manasen inhärente Beschaffenheit, vermöge welcher sie voneinander verschieden sind.

VI. Die Inhärenz (Samavâya) ist die ewige Beziehung, die zwischen getrennt undenkbaren Teilen besteht.

VII. Das Nichtsein ist von vier Arten, nämlich:

1. priores Nichtsein (d. h. zukünftige Existenz); ein solches kommt z. B. einer Wirkung zu, bevor sie eintritt.

2. posteriores Nichtsein (d. h. vergangene Existenz); ein solches hat z. B. eine Ursache, nachdem sie Wirkung geworden ist;

3. reziprokes Nichtsein, d. h. das Verhältnis, das zwischen zwei verschiedenen Dingen besteht, z. B. es heißt: „ein Topf ist kein Tuch“;

4. absolutes Nichtsein. Dieses hat statt, wenn ein Ding in Vergangenheit, Gegenwart und Zukuft nicht ist, wie z. B. der Sohn einer Unfruchtbaren.

Von den sieben Kategorien bedarf nur der „Samavâya“ (Inhärenz) einer näheren Erklärung. Er liegt vor bei der Verbindung, die besteht zwischen einer Substanz und ihren Qualitäten, zwischen einem substantiellen Ganzen und seinen substantiellen Teilen, zwischen einer Bewegung und der sich bewegenden Substanz, zwischen einem Genus und den unter dieses fallenden Einzeldingen sowie zwischen der „Besonderheit“ und den ewigen Substanzen. Kanâda (Sûtra 7, 2, 26) verstand unter Samavâya die Verbindung zwischen der materiellen Ursache und ihrem Produkt; die späteren Autoren haben den Inhärenzbegriff in der dargelegten Weise ausgedehnt, doch ist er stets für die Auffassung des Systems von der Kausalität bedeutungsvoll geblieben. Die Vaisheshikas lehren den sogenannten „asatkârya-vâda“, der besagt, daß ein Produkt noch nicht in der Ursache präformiert existiert (wie das Sânkhya behauptet), daß es ihr aber nach seiner Entstehung „inhäriere“. Der Samavâya wird scharf abgegrenzt gegen den Samyoga, der zu den Qualitäten gerechnet wird. Denn letzterer ist nur eine gelegentliche, wieder lösbare Verbindung, während die Inhärenz eine bleibende und notwendige Verknüpfung darstellt.

Das Nyâya-Vaisheshika lehrt eine Atomistik. Unter Atomen (anu, paramânu) werden die kleinsten nicht mehr zerlegbaren ewigen, unzerstörbaren stofflichen Bausteine der Wirklichkeit verstanden, aus denen alles Materielle zusammengesetzt ist. Jedes Atom besitzt eine letzte Verschiedenheit von allen anderen Atomen. Im Verlaufe des ewigen Weltprozesses vereinigen und trennen sich die Atome immer wieder. Wenn eine Weltperiode abgelaufen ist, isolieren sich die Atome voneinander. Dieser Zustand der allgemeinen Ruhe währt so lange, bis die Atome erneut in Bewegung kommen und sich zu Bi-

naren, Trinaren usw. verbinden, um so den in der vorigen Weltperiode nicht zur Erlösung gekommenen Seelen die Frucht ihrer Taten zuteil werden zu lassen. Da das Karma-Gesetz den ganzen Weltprozeß regiert und zwischen dem natürlichen Geschehen und den Folgen des sittlichen Handelns eine völlige Harmonie besteht, könnte das System an sich des Gottbegriffs ebenso entraten wie Mîmânsâ, klassisches Sânkhya, Jainismus und Buddhismus. Es scheint auch, daß in den älteren Formen des Vaisheshika und Nyâya der Gottesbegriff noch keinen festen Platz hatte. Die späteren Kommentare beider Schulen und das vollendete synthetische System sind hingegen theistisch.

Gott ist, wie im Yoga, eine Einzelseele sui generis. Er unterscheidet sich von den anderen Seelen dadurch, daß ihm nur die Qualitäten: Zahl, Ausdehnung, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Erkenntnis, Verlangen und Anstrengung eigen sind, die letzten drei besitzt er als ewige Allwissenheit, Wunsch und Wille. Er regiert das Universum, hat aber die Substanzen weder aus dem Nichts geschaffen, noch aus sich emaniert. Er ist also nur die bewirkende, nicht die materielle Ursache der Welt. Er lenkt die Atome, da diese ohne eine planmäßige Leitung sich nicht in der richtigen Weise verbinden und trennen könnten, er dirigiert auch das Karma, denn dieses könnte ohne eine Intelligenz nicht in der richtigen Weise funktionieren. Als letzte Konsequenz aus dieser Anschauung ergibt sich bei einigen Autoren, daß der ganze Weltprozeß in allen Einzelheiten von Gott abhängig ist; denn Gott veranlaßt den Menschen auch so zu handeln, daß sie ein seinem Weltplan entsprechendes Karma erzeugen. Das Motiv für Gottes Aktivität ist nach einigen sein Spieltrieb oder sein Bedürfnis, seine Herrlichkeit kundzutun —, also letzthin seine Naturanlage. Von andern wird nicht so folgerichtig, als Grund von Gottes Tätigkeit sein Mitleid mit den unerlösten Seelen angegeben. Zum Heil

der Wesen spricht er zu ihnen durch die vedische Offenbarung und nimmt einen Leib (als Shiva, Vishnu usw.) an, um sich ihnen zu zeigen. Gleich den anderen orthodoxen Systemen erkennt auch das Nyâya-Vaisheshika die Vorstellungen der Purânas über die Einzelschöpfungen der Erde und der Lebewesen an. Wenn sich nämlich nach Gottes Willen der Kosmos, das „große Weltei" aus den Atomen gebildet hat, läßt Gott den Demiurgen Brahmâ (also eine durch ihr Karma dafür berechtigte Seele) geboren werden. „Brahmâ führt dann die Wiederverkörperung der Wesen unter Berücksichtigung ihrer Werke herbei, indem er der Reihe nach zuerst die geistigen Wesen, die Prajapâtis, Manus, die Devas (Götter), Rishis (Seher) usw., dann die vier Kasten und schließlich das ganze Heer der übrigen Geschöpfe ins Leben ruft" [62].

Jede der unendlich vielen Einzelseelen besitzt vierzehn Qualitäten, nämlich: Zahl, Dimension, Unabhängigkeit, Verbindung, Trennung, Erkenntnis, Lust, Schmerz, Verlangen, Widerwille, Anstrengung, Verdienst, Schuld und Disposition. Diese Qualitäten sind den Seelen jedoch nur potentiell eigen, aktuell werden sie erst durch die Verbindung der Seelen mit den Denkorganen. Jede alldurchdringende Seele entsendet das Denkorgan, mit dem sie verbunden ist, in jedem einzelnen Falle zu dem betreffenden Erkenntnis- oder Tatsinn, der sich betätigen soll, so wie ein in einer Ecke eines Hauses stehender Knabe beim Ballspiel den Ball bald nach dieser, bald nach jener Seite wirft. Da das Manas je nur eines und nur ein Atom ist, kann in einem Moment immer nur ein Erkenntnis- oder Seelenakt vorgenommen werden; wenn es uns so scheint, als gingen mehrere derartige Akte zu gleicher Zeit vor sich, so ist dies ein durch die schnelle Beweglichkeit des Manas verursachter Irrtum, vergleichbar der falschen Vorstellung, daß eine Nadel auf einmal und nicht sukzessive hundert Blätter einer Lotusknospe durchbohren könne. Weil die Qualitäten

der Seele nur mit Hilfe des Manas zur Entfaltung kommen können, kann von einer Aktivität der Seele nur so lange gesprochen werden, als sie mit dem Denkorgan in Kontakt steht. Ist diese Verbindung aufgehoben, so ist sie untätig und unempfindlich.

Da nun das Nyâya-Vaisheshika-System ebenso wie alle orthodoxen Systeme der Hindus von der leidvollen Natur alles Seins überzeugt ist, so erscheint ihm dieser Zustand als erstrebenswert und die Erlösung von dem Welttreiben als das höchste Ziel. Diese kann zwar durch gute Werke nähergerückt, aber nur durch die Erlangung der Erkenntnis, d. h. des vollkommenen Wissens über die Kategorien, erreicht werden. Auf Grund eines speziellen, durch Meditationsübungen hervorgerufenen transzendenten Verdienstes entsteht dann durch eine besondere Verbindung der Seele und des Manas die Wahrnehmung aller Substanzen, der eigenen Seele und fremder Seelen, die Erinnerung an frühere Existenzen und die Möglichkeit, wunderbare Kräfte auszuüben. Die Erkenntnis der Wahrheit bewirkt, wenn sie durch Yoga-Übungen zum festen Besitz geworden ist, daß alle Begierde schwindet und kein Karma mehr hervorgerufen wird, das zur Ursache einer neuen Verkörperung werden kann. Wenn der so von allen Fehlern gereinigte Heilige bei seinem Tode in die Erlösung eingeht, dann bleibt seine Seele für immer in einem Zustand, bei welchem sich ihre Qualitäten Erkenntnis, Wunsch (Begierde) und Wille (Anstrengung), Lust, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Anstrengung, Verdienst und Schuld, nicht mehr manifestieren. Denn diese sind, wie der Tiefschlaf zeigt, nicht dauernd mit der Seele verbunden, sondern treten an ihr nur solange zutage, als ein Kontakt des Manas mit den Sinnesorganen und Sinnesobjekten stattfindet. Ist das Manas völlig zur Ruhe gekommen, so kann die Seele nicht mehr erkennen, fühlen oder wollen: sie ist bewußtlos „wie ein Stein". Dieses Ideal, das dem des Sânkhya und des alten Buddhismus entspricht, ist von

einigen Späteren, wie es scheint, modifiziert worden, weil ihr Shiva-Glaube das Hochziel menschlichen Strebens in einem Zustand mehr positiver Seligkeit suchte.

b) Die Philosophie der Sekten

Vorbemerkungen

Alle brahmanischen Systeme erkennen die Existenz der in den heiligen Schriften der Offenbarung und Überlieferung gelehrten Gottheiten an, der Unterschied zwischen den „atheistischen" (nirîshvara) und „theistischen" bzw. „pan-en-theistischen" Systeme besteht nur darin, daß die ersteren (Mîmânsâ, klassisches Sânkhya) die Götter insgesamt als durch Karma entstanden ansehen und den Kosmos von einem unpersönlichen Gesetz regiert sein lassen, während die letzteren (Yoga, Nyâya, Vaisheshika und Vedânta) annehmen, daß die natürliche und die sittliche Welt von einem ewigen Weltenherrn abhängig ist, der nicht dem Karma und dem Leid unterworfen ist, wie sämtliche anderen Gottheiten. Darüber, ob der Weltenherr mit einer der göttlichen Gestalten der heiligen Legenden identisch ist, sagen die Sûtras der Systeme nichts aus, sondern überlassen dem einzelnen die Entscheidung. Die Philosophie einer Sekte sieht demgegenüber gerade in der ausschließlichen Anerkennung einer bestimmten Person des Pantheons als des einzigen wahren ewigen Gebieters des Universums den Hauptpunkt ihres ganzen Systems und bemüht sich nachzuweisen, daß nur der von ihr verehrte Gott der Weltenherr sei, während die anderen Devas nur ihm untergebene höhere Wesen darstellen, die ihre Stellung ihren guten Taten in früheren irdischen Existenzen verdanken. Die gottgläubigen Darshanas gleichen also den theistischen Systemen des Abendlandes, die sich damit

begnügen, das Dasein Gottes, seine Allwissenheit, Allmacht usw. zu beweisen, während die sektarischen Philosophen den christlichen Dogmatikern entsprechen, die darzutun suchen, daß Gott dreieinig sei, sich auf dem Berge Sinai offenbart habe, als Christus Mensch geworden und auferstanden sei usw.

Individuen und Gemeinschaften, die einen bestimmten Gott als den wahren Îshvara ansehen und seine Überlegenheit über alle anderen in den Mythen auftretenden Gottheiten darzutun suchen, hat es sicherlich schon in alter Zeit gegeben, doch liegt die Vorgeschichte der Sekten im Dunkel. Während es zweifelhaft ist, wie weit die Upanishaden der älteren Zeit und die Gîtâ schon als Dokumente einer sektarischen Dogmatik angesehen werden dürfen, da in ihnen zwar der Îshvara schon mit Vishnu oder mit Shiva identifiziert, aber sein Kult noch nicht als die einzig berechtigte Form des Gottesglaubens anerkannt wird, begegnen uns in einigen Stellen des Mahâbhârata und der Purânas bereits ausgesprochen sektarische Lehren. Im Laufe der Entwicklung bildeten sich so besondere vishnuitische ud shivaitische Religionsgemeinden heraus, die eine exklusive vishnuitische oder shivaitische Dogmatik entwickelten und in bestimmten, nur von ihnen selbst als maßgeblich angesehenen Schriften (Sanhitâs, Agamas) darlegten. Diese Sekten machten natürlich das philosophische Gedankengut des orthodoxen Brahmanismus ihren Zwecken nutzbar, sie spielten zunächst aber im Rahmen der allgemeinen Geistesgeschichte eine Nebenrolle, so daß die Schulphilosophie von ihnen wenig Notiz nahm. Als dann gegen Ende des 1. Jahrtausends die Lebenskraft des Buddhismus auf dem Gangeskontinent nachließ und eine emotionale theistische Erneuerungsbewegung immer weitere Kreise auch der brahmanischen Intellektuellen erfaßte, da trat die Philosophie der Vishnu- und Shiva-Anhänger immer mehr in den Vordergrund und fand bedeutende Vertreter, die es unternahmen, im Kampf gegen Shankaras über-

konfessionellen Theopantismus ihren speziellen Lehrstandpunkt unter Zuhilfenahme alles exegetischen und dialektischen Rüstzeugs aus den heiligen Texten als den wahren Sinn der vedischen Offenbarung und der nachvedischen Überlieferung zu erweisen. Bei den meisten der in unserem Jahrtausend entstandenen, im Folgenden geschilderten Systemen verbindet sich die altüberkommene sektarische Tradition mit Anschauungen der Darshanas der Orthodoxen zu einem mehr oder weniger harmonischen Ganzen, das in gleicher Weise von philosophischen Ideen und dogmatischen Glaubensvorstellungen gespeist wird.

Im Mittelpunkt des Interesses der vishnuitischen und shivaitischen Philosophen steht wie bei allen Theisten die Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Welt und Einzelseelen. Obwohl die Auffassungen beider Religionsgemeinden in vielem übereinstimmen, zeigen sich doch manche charakteristische Unterschiede zwischen beiden. Zunächst einmal mußten sich die abweichenden Vorstellungen von dem Wesen des höchsten Gottes, von seiner Mythologie und von seinem Kultus in vielen Abweichungen auswirken. Des weiteren läßt sich feststellen, daß auch abgesehen von diesen religionsgeschichtlich bedingten Differenzen eine Reihe von anderen bestehen, die darin ihren Grund haben, daß Vaishnavas und Shaivas eine besondere Terminologie und eine Anzahl von Speziallehren entwickelt haben, die ihnen eigentümlich und den anderen fremd sind. Bemerkenswert ist es schließlich noch, daß die großen vishnuitischen Schulen insgesamt die Realität der Außenwelt anerkennen, während sich bei den Shivaiten auch eine bedeutende idealistische Schule entwickelt hat. Das besagt allerdings nichts für die Vaishnavas in ihrer Gesamtheit, denn bei einzelnen ihrer Meister und in einzelnen ihrer Texte kommen auch idealistische Anschauungen zum Ausdruck, doch haben diese nicht in der Form von Traditionen, welche zur Bildung von Schulen führten, Ausdruck gefunden.

In der Philosophie der Vishnuiten lassen sich zwei Komponenten unterscheiden, welche bei den einzelnen Schulen in verschiedenem Verhältnis zueinander stehen. Sie können durch die Schlagworte „Bhâgavata" und „Pâncarâtra" umschrieben werden. Als das Bhâgavata-Element bezeichne ich diejenigen Lehren, welche eine Fortentwicklung derjenigen der Bhagavadgîtâ darstellen und vor allem im Bhâgavata-Purana ihren Niederschlag gefunden haben. Als „Pâncarâtra"[63] wird im Mahâbhârata die von sieben Weisen, den sogenannten Citrashikhandins („einen bunten Haarbusch tragend"), verkündete Lehre bezeichnet, nach welcher Vishnu der Urgrund der Welt ist. Als ein Hauptsatz derselben gilt die Theorie von den Vyûhas (Entfaltungen), nach welchen aus dem höchsten Gott, der als Vâsudeva (= Krishna) bezeichnet wird, eine Kette von göttlichen Personen hervorgegangen ist, welche als 1. Krishnas Bruder Sankarshana, 2. Krishnas Sohn Pradyumna, 3. Pradyumnas Sohn Aniruddha und 4. der Weltenschöpfer Brahmâ bezeichnet und mystisch jeweils 1. zu der Urmaterie oder der Lebensseele, 2. zu dem Manas, 3. zu dem Âhankâra und 4. zu allem Beweglichen und Unbeweglichen in Beziehung gesetzt werden.[64] Die altertümliche Vyûha-Spekulation, nach welcher die verschiedenen Daseinsfaktoren stufenweise auseinander emaniert sein sollen, so wie Flammen, die aus neuentstandenen Flammen hervorgingen, hat in der Philosophie der nachklassischen Zeit keine beherrschende Rolle mehr gespielt. Hingegen war es von tiefeingreifender Bedeutung, daß die Pâncarâtras im Laufe der späteren Entwicklung in ihren heiligen Schriften, den 108 „Sanhitâs" (Sammlungen), dem Geist der Zeit entsprechend, ihrem System tantrische und shaktistische Züge verliehen haben. Unter Anknüpfung an die Vorstellung von der Mâyâ als der Kraft Gottes nehmen sie an, daß Vishnus Wirken vermittels seiner als Lakshmî usw. personifizierten Shakti oder Shaktis

vor sich gehe. Dieses shaktistische Element tritt jedoch bei den einzelnen Schulen und Autoren in sehr verschiedenem Umfange hervor und spielt meistens im Rahmen des ganzen Systems nur eine untergeordnete Rolle. Denn die großen Vaishnava-Meister betrachten sich ihrer philosophischen Position nach in erster Linie als die Vertreter des echten, nicht von Shankara verfälschten Vedânta. Gleich Bâdarâyana erhoffen sie eine Erlösung, bei welcher die Individualität der Geistmonaden erhalten bleibt. Für das Problem des Zusammenhangs zwischen Gott, Seelen und Materie bieten sie zwar verschiedene Lösungen, doch stimmen sie alle darin überein, daß Vishnu die Welt in sich birgt, durchdringt und als autonomer Herrscher regiert.

Die Beziehungen der shivaitischen Systeme zur orthodoxen Vedânta-Tradition sind hingegen weniger eng. Von den großen Schulen machen einige von Vedânta-Texten gar keinen oder nur gelegentlichen Gebrauch und fußen ganz und gar auf einer eigenen Tradition. andere berufen sich zwar auf Vedânta-Werke, haben ihre autoritativen Kommentare zu den Brahma-Sûtras aber erst nachträglich hergestellt, um die Orthodoxie ihres Glaubens zu erhärten.

In der Atharvashiras-Upanishad, im Mahâbhârata und in Purânas werden die Anhänger Shivas als Pâshupatas bezeichnet, weil Shiva unter seinen vielen Namen auch den eines „Herrn“ (pati) der Tiere (pashu) führt. Die spätere mystische Interpretation verstand unter den „Tieren“ dann die Einzelseelen, deren Herr Shiva ist und die er durch den Strick (pâsha) der Unwissenheit, des Karma usw. an die Wandelwelt fesselt, aber durch seine Gnade erlösen kann. Dieser Pâshupata-Glaube konnte sich mit den verschiedensten philosophischen Anschauungen verbinden, da Shiva entweder als ein von seinem Verehrer völlig verschiedenes oder als ein mit ihm im innersten Kern identisches Wesen angesehen werden konnte. Seit der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr.

formulierte der Shivaismus seine Lehren in einer großen Zahl von heiligen Schriften, die die alten Traditionen im tantrischen und shaktistischen Sinne weiterbildeten. Die 28 Âgamas vertreten sehr verschiedene Anschauungen über das Verhältnis von Shiva zu den Seelen, monistische, für welche Gott der Urgrund von allem ist, pluralistische, welche in Gott, den Seelen und den weltbedingenden Potenzen seit Ewigkeit voneinander verschiedene Substanzen sehen, und schließlich solche, welche zwischen diesen beiden extremen Standpunkten zu vermitteln suchen. Die Shaivas erklären dies dahin, der mit der Verbreitung ihrer Religion beauftragte Weise Durvâsas habe jedem seiner drei Söhne ein verschiedenes System verkündet, damit sie den Bedürfnissen verschiedener Arten von Erlösungsuchenden entsprechen könnten. So habe denn Tryambaka eine absolut-monistische, Amardaka eine qualifiziert-monistische und Shrînâtha eine pluralistische Metaphysik begründet. Diese Sage bestätigt die Tatsache, daß in der shivaitischen Philosophie seit alter Zeit verschiedene Richtungen bestanden haben, wenn natürlich auch den im folgenden zu besprechenden Systemen in der Form, die sie in der klassischen Zeit angenommen haben, nicht ein gleiches Alter zugeschrieben werden darf. Der Monismus der Atharvashiras-Upanishad ist ein anderer als der der „Wiedererkennungslehre", und letztere ist zweifellos jünger als der Shaiva-Siddhânta, der in seinen Grundzügen schon in einer Zeit bestanden hat, die vor seinen heute maßgeblichen, schulmäßigen, philosophischen Hauptschriften liegt.

Neben den Sekten, welche Vishnu, und denen, welche Shiva als höchsten, ewigen Weltenherrn betrachten, hat es auch solche gegeben, welche in Brahmâ, Ganesha oder Skanda den Îshvara sahen. Diese Schulen haben aber, soweit bisher bekannt, keine eigentliche philosophische Literatur von Bedeutung hervorgebracht, so daß sie hier außer Betracht bleiben können.

Die hohe Bewertung der Shakti als der Kraft, die den Weltprozeß in Gang bringt und erhält, hat schließlich dazu geführt, daß Sekten entstanden, welche ihr überhaupt die Stellung der einzigen, ewigen, höchsten Gottheit beimaßen, so daß ihr gegenüber das männliche göttliche Prinzip ganz in den Hintergrund trat. Da erst in den Kommentaren Madhvas und Nimbârkas zu Brahma-Sûtra 2, 4, 42 die Ansicht bekämpft wird, daß eine Göttin allein die Welt schaffen könne, ist anzunehmen, daß ein derartiger absoluter Shaktismus erst im 13. Jahrhundert philosophisch vertreten worden ist. Da ich über den Shaktismus in seinen verschiedenen Formen in „Religionen Indiens“ S. 171 ff eingehend gehandelt habe, kann ich mich hier damit begnügen, darauf zu verweisen.

Die Philosophie der Sekten stellt den wesentlichsten neuen Beitrag der nachklassischen Periode zur Geschichte der indischen Philosophie dar. Wenn auch die Zahl der ausschließlichen Anhänger der einen oder anderen Sekte in Indien stets nur relativ gering gewesen ist, weil der Inder seiner ganzen geistigen Struktur nach überaus tolerant ist und die verschiedenartigsten Anschauungen in einer höheren Synthese zu verbinden sucht, so ist doch die Metaphysik dieser Schulen für die Geschichte des indischen Geisteslebens von nicht geringer Bedeutung.

Mögen die Spekulationen der Vaishnavas und Shaivas für uns auch nicht das hohe Interesse besitzen, das den sechs Darshanas als den großen gültigen Ausdrucksformen indischen Denkens zur Blütezeit seiner Entwicklung zukommt, so verdienen sie doch einen bedeutenderen Platz im Rahmen der Geschichte der indischen Philosophie als denjenigen, den sie bisher in den meisten Darstellungen gefunden haben. Denn nicht nur wirken sie auf das heutige Hindutum in tiefgreifender Weise ein, sondern auch aus dem Gesamtablauf der Entwicklung des indischen Denkens sind sie ebensowenig weg-

zudenken wie die mittelalterliche Scholastik aus dem des abendländischen[64a].

1. Die Vishnuiten

a) Râmânuja

Râmânuja (1017—1137?), ein Brahmane aus dem Sprachgebiet des Tamil, der den größten Teil seines Lebens in Kânci (Conjeeveram) und Shrîrangam zubrachte, ist der große Vorkämpfer eines Vishnuglaubens, der den Vedânta der Upanishaden, der Epen, des Vishnupurâna und der heiligen Schriften des Pâncarâtra mit dem emotionalen Vishnu-Glauben der Âlvârs, frommer Dichter von Tamil-Hymnen (7. bis 9. Jahrhundert?) zu fruchtbarer Synthese verband. Er setzte damit ein Werk fort, das von Nâthamuni und Yâmunâcârya begonnen worden war, indem er es durch seine großen Kommentare zu den Brahma-Sûtren und zur Gîtâ sowie durch andere Schriften gegen Shankaras Akosmismus verteidigte und ihm eine systematische Form verlieh Râmânujas Anhänger, die Râmânujîyas oder Shrî-Vaishnavas, haben die Lehren ihres Meisters in zahlreichen Kommentaren und Schriften erläutert und weitergebildet. Unter ihnen seien Sudarshana (14. Jahrhundert) und Venkatanâtha, bekannter unter dem Namen Vedântadeshika (14. Jahrhundert), genannt, der Tamil-Schriftsteller Pillai Lokâcârya (Ende des 13. Jahrhunderts) und der um 1650 blühende Shrînivâsa, dessen „Dîpikâ" das auch von mir im Folgenden zugrunde gelegte, heute verbreiteteste Handbuch der Schule ist.

Râmânujas Lehre wird als „Vishishtâdvaita" (qualifizierter Monismus) bezeichnet, weil nach ihm der all-eine Gott nicht ein all-umfassendes, von sich aus aller Unterschiede bares Sein ist, sondern von Natur aus schon die Einzelseelen und das Unbelebte als Qualitäten (vishesha) besitzt. Die Geistmonaden und die Materie

hängen mit Gott so untrennbar zusammen, wie die Attribute mit der Substanz, Gott verhält sich zu den Einzelgeistern und dem Leblosen wie die Seele zum Leibe. So wie der Körper nicht ohne Seele existieren kann und von ihr durchwaltet und regiert wird, so sind die individuellen Geister und das Ungeistige (jada, nämlich die Prakriti und die Zeit) vollkommen von Gott abhängig, aber gleichwohl ewig verschieden von ihm. Die Vielheit der Außenwelt ist deshalb keine Illusion, sondern höchst real; alle Wesen und Dinge sind Formen oder Modi (prakâra) Gottes. Diese Modi sind zur Zeit der Weltenruhe in Gott potentiell enthalten, werden aber durch die periodischen Weltschöpfungen manifest. Die Weltentstehung ist deshalb nur eine Transformation dessen, was von jeher in subtilem Zustande in Gott vorhanden war.

Als das Brahma, das all-eine Absolute, welches alles umschließt und durchdringt, ist Gott die materielle und bewirkende Ursache der Welt, zugleich ist er ein der Welt transzendentes persönliches Wesen, das unendlich viele Vollkommenheiten besitzt und in seiner himmlischen Residenz Vaikuntha, umgeben von Göttern, Heiligen und Erlösten thront. Diese seine übernatürliche Herrlichkeit offenbart er in der Welt in der Form von kosmischen Hypostasen (vyûha), tierischen und menschlichen Inkarnationen (avâtara) und sakramentalen Kultobjekten. Als „Innenwalter" ist Gott im Herzen aller Wesen gegenwärtig. In allen seinen Subsistenzweisen ist er mit seiner Gemahlin Shrî (Lakshmî) als seinem Schöpfungs- und Heilsvermögen ewig verbunden.

Die Einzelseelen (jîva) sind ewige, erkennende und tätige Monaden von Atom-Größe. Sie besitzen an sich höchstes Wissen und vollkommene Seligkeit, doch kommen diese Eigenschaften zur vollen Entfaltung nur dann, wenn die Beschränkungen, welche der Körper den Seelen aufnötigt, aufgehoben sind. Es ist dies nur der Fall

bei den Seelen, welche die Erlösung gewannen oder welche sie wie Shesha, Garuda und andere Amtsträger in Vishnus Gefolge, ewig zu eigen haben.

Das „Ungeistige“ (acit) oder „Dumpfe“ (jada) umfaßt 1. die Zeit und 2. die Prakriti. Die Zeit gilt in diesem System als eine Realität innerhalb Gottes, mit deren Hilfe er sein Schöpfungsspiel treibt. Sie ist also weder eine selbständige Substanz wie im Nyâya-Vaisheshika, noch eine Auswirkung der Prakriti wie im Sânkhya. Die Prakriti ist die Urnatur oder Kraftsubstanz, aus welcher sich alles entfaltet, was die Seelen umgibt, indem es ihnen die Organe und Objekte des Genusses bietet. Die Vorstellungen über ihre kosmische Evolution entsprechen in den Grundzügen denen des purânischen Sânkhya, doch weicht Râmânuja in Einzelheiten ab, da die sonst wenig bekannte Subalâ-Upanishad ihm als Autorität dient [65].

Die Prakriti ist das Substrat der drei Gunas: Sattva, Rajas, Tamas, die nach dieser Lehre jedoch nicht (wie im Sânkhya) als deren Konstituenten, sondern als von ihr verschiedene, aber untrennbare Qualitäten aufgefaßt werden. Es gibt aber noch eine Art von höherer Materie, die von Rajas und Tamas frei ist und als reines Sattva charakterisiert wird. Diese „nitya-vibhûti“ wird deshalb nicht zum Ungeistigen, sondern zum Geistigen gerechnet und bildet den Stoff, aus welchem die Leiber Gottes und der Erlösten sowie die Gegenstände in Gottes ewigem Paradies bestehen. Zur Annahme dieser „unmateriellen Materie“ war man in allen denjenigen Lehren genötigt, welche ein sinnlich ausgemaltes ewiges Leben bei Gott in seiner überirdischen Welt als Ziel des Erlösten annehmen.

Zum Geistigen gehört (außer Gott, den Seelen und der nityavibhûti) schließlich auch noch das Wissen (jnâna), das als eine Substanz betrachtet wird, die von sich aus aber nicht Subjekt sein kann, sondern immer von einem solchem (Seele oder Gott) abhängig ist. Es ist wie ein

Licht, das bei den Seelen im Sansâra mehr oder weniger verdunkelt ist, das aber im Verlauf des Heilsprozesses sich immer mehr ausdehnt und schließlich beim Erlösten voll entfaltet. Wenn es Brihadâranyaka Up. 1, 5, 3 heißt „Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Entschlossenheit, Unentschlossenheit, Scham, Erkenntnis, Furcht — alles dies ist nur Manas", so soll dies nicht heißen, daß dies alles nur Fluxionen der Denksubstanz, also eines Eduktes der Prakriti sind, vielmehr sind dies alles Arten des Wissens, die nur in übertragenem Sinne als Manas bezeichnet werden, weil das Wissen notwendigerweise mit Manas als seinem Vehikel verknüpft ist [66].

Das Wissen ist das Mittel zur Erlösung. Gute Werke sind zwar für die Läuterung der Seele von Nutzen, können von allein aber nicht das Heil herbeiführen. Die Bedeutung der Werke wird von Râmânuja aber insofern höher eingeschätzt als von Shankara, da er auch den Asketen empfiehlt, die heiligen Kulthandlungen nicht aufzugeben, sondern bis zum Tode vorzunehmen. Die Werke sind jedoch immer nur ein nebensächliches Hilfsmittel. Die Voraussetzung für den Weg zum Heil ist die Erkenntnis, daß die Seele von der Prakriti und allem, was aus ihr entstand, verschieden ist. Dieses durch Meditation verwirklichte Wissen der Yogîs vermag zwar die Seele von den Fesseln der Materie und aus dem Sansâra zu befreien, die so „Isolierten" stellen aber nur eine niedere Klasse von Erlösten dar, die als körperlose Geister fortleben, aber nicht der Seligkeit des Weilens bei Gott teilhaftig sind [67]. Das höchste Heil verheißt allein der „Bhakti-yoga", die liebende Versenkung in das Wesen Gottes, die dem sie Übenden zum Bewußtsein bringt, daß er nur ein „shesha" (wörtlich Rest, Appendix) des Weltenherrn und in seinem Sein und Wirken ganz von ihm abhängig ist. Die inbrünstige Liebe zu Gott führt zu seiner unmittelbaren Schau und bei Eintritt des Todes zum Eingehen in sein Reich. Da die Bhakti die Medi-

tation über vedische Texte erfordert, diese aber von Shûdras nicht studiert werden dürfen, lehrt Râmânuja noch einen anderen Weg zum Heil, die Prapatti, das gläubige Sichverlassen auf Gott. Wer vertrauensvoll zu Gott seine Zuflucht nimmt und ihm alle Dinge anheimstellt, der kann sicher sein, von seiner Gnade gerettet zu werden. Die Fragen über das Verhältnis der Werke zum Wissen, der Bhakti zur Prapatti haben später zu dogmatischen Differenzen innerhalb der Gemeinde der Râmânujîyas geführt. Die konservative Nordschule der Vadakalais lehrt den „Affenweg": so wie das Äffchen, wenn es von der Mutter aus einer Gefahr gerettet werden will, deren Hals umklammert, so muß der Fromme selbst aktiv an seiner Erlösung mitarbeiten. Die radikale Südschule der Tenkalais aber verkündet den „Katzenweg": Gott rettet den Menschen nach seiner freien Entscheidung, auch ohne daß dieser etwas dazu tut, so wie die Katze ihr Junges in die Schnauze nimmt und fortträgt, ohne daß dieses etwas unternimmt [68].

Die Erlösung, zu welcher der Heilige nach dem Tode auf dem „Götterwege" (S. 190) gelangt, besteht in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. Die Seelen sind dann ohne groben oder feinen Leib, besitzen aber einen Körper aus reinem Sattva. Ihre angeborenen Fähigkeiten, zu erkennen und zu wollen, kommen voll zur Entfaltung; die Allwissenheit und das Vermögen, alle ihre Wünsche erfüllt zu sehen, ist ihnen zu eigen. Da sie sich als Körper des göttlichen All-Geistes wissen, finden sie ihre Freude in dieser ihrer Verbindung und können deshalb nie wieder in den Sansâra zurückkehren, Gott liebend und von Gott geliebt (Gîtâ 7, 18), genießen sie ewige Seligkeit.

b) Madhva

Während Râmânuja bestrebt war, gegenüber Shankara die Realität von Welt und Seelen und ihre Verschiedenheit von dem persönlichen Weltenherrn Vishnu-

Nârâyana sicherzustellen, gleichzeitig aber Gott im Sinne der Upanishaden als den Urgrund auffaßt, aus welchem alles hervorgeht, ist Madhva der Vertreter einer Gottesidee, die mit ihrer strengen Scheidung von Gott, Welt und Seelen in vielem derjenigen des späten Nyâya-Vaisheshika und der Yoga-Kommentatoren entspricht. Er entfernt sich damit am weitesten von dem Pan-en-theismus der Upanishaden und der Gîtâ, weshalb sein System nicht wie dasjenige Shankaras, Râmânujas und anderer Meister als eine Form des „Advaita" (Monismus, wörtlich „Nichtzweiheit"), sondern als „Dvaita" (Dualismus) bezeichnet wird.

Madhva, mit seinen anderen Namen auch Pûrnaprajna oder Ânandatîrtha geheißen, lebte wahrscheinlich 1199—1278, seine Heimat und vornehmste Wirkungsstätte war Udipi im kanaresischen Sprachgebiet an der Südwestküste Indiens. Er scheint ursprünglich ein Anhänger Shankaras gewesen zu sein und einer Schule angehört zu haben, welche das im 10. Jahrhundert verfaßte Bhâgavata-Purâna, das große Werk des Krishna-Kults im Sinne der Advaita-Lehre auslegte. Er wandte sich dann aber ganz von Shankara ab und bekämpfte seine Theorien aufs heftigste. Von den siebenunddreißig Werken, die ihm zugeschrieben wurden, sind die meisten der Auslegung der Upanishaden, der Gîtâ, des Mahâbhârata und Bhâgavata-Purâna gewidmet, die übrigen sind kurze Traktate philosophischen Inhalts. Von den zahlreichen Schriften, die aus Madhvas Schule hervorgegangen sind, sind die Kommentare Jayatîrthas (14. Jahrhundert) die berühmtesten.

Nach Madhva gibt es drei ewige Entitäten, die beim Weltgeschehen zusammenwirken: 1. den allgegenwärtigen Gott Vishnu, 2. die unendliche Vielheit erkennender, tätiger und ihrer Natur nach seliger atomgroßer Einzelseelen und 3. das Ungeistige, nämlich die ewigen Veden, die Zeit sowie vor allem die Kraftsubstanz (prakriti), aus welcher sich durch Evolu-

tion alles Ungeistige entwickelt. Diesen „fünffachen Unterschied“ (panca-bheda) zwischen 1. Gott und Seelen, 2. Gott und Materie, 3. Seelen und Materie, 4. den Seelen untereinander und 5. den leblosen Dingen untereinander bemüht sich Madhva mit Hilfe zum Teil sehr gewagter Deutekünste aus den autoritativen Texten der Offenbarung und Überlieferung als allein richtigen Vedânta zu erweisen. Dieser ontologische Pluralismus verbindet sich bei ihm jedoch mit einem funktionellen Monismus dadurch, daß Vishnu allein autonom ist, die Seelen und die Materie hingegen ganz und gar von seinem Willen abhängig sind. Gott erteilt der Prakriti, wenn sie sich zur Welt entfalten soll, den hierfür erforderlichen Anstoß, er ist im Kosmos und in den Seelen als innerer Lenker immer gegenwärtig, er nimmt die Seelen zur Zeit der Weltenruhe in sich auf. Die Theorie, daß nur Gott ein wahrer Täter ist, die Seelen aber nur eine beschränkte, uneigentliche Aktivität besitzen, kommt in einer ausgebildeten Prädestinationslehre zum Ausdruck: Gott bestimmt, welche Seelen erlöst werden können, welche ewig im Sansâra verbleiben und welche der ewigen Verdammnis in der „blinden Finsternis“ anheimfallen.

Die Gesamtheit der Seelen zerfällt in erlöste und unerlöste. Ewig erlöst ist Vishnus Gemahlin Lakshmî, die Personifikation der Kraft Gottes und Schirmherrin der Prakriti, die dem Weltenherrn in Raum und Zeit ewig konkomitant ist. Alle anderen Seelen, welche die Erlösung besitzen, haben diese nur in langem stufenweisen Emporsteigen gewonnen. Auch die Götter sind erst in langwierigem Läuterungsprozeß zum Heil herangereift; Madhva macht hierüber bis ins einzelne gehende Angaben. So geht nach ihm Brahmâ am Ende einer Weltperiode ebenso wie Shesha in die Erlösung ein, während Vâyu (als dessen Inkarnation sich Madhva betrachtete) als Brahmâ, Shiva als Shesha wiedergeboren wird.

Gute Werke bereiten das Wissen von Gott vor. dieses führt zur Bhakti, „zu der mit Zuneigung verbundenen Überzeugung, daß Gott über allem steht“ Die inbrünstige Liebe zu Vishnu äußert sich in der intensiven Versenkung, als deren Frucht sich schließlich das intuitive direkte Schauen Gottes einstellt, das schon in diesem irdischen Dasein zur Befreiung von den Fesseln der Welt führt. Nach dem Tode gelangen die Heiligen auf dem „Götterwege“ größtenteils zunächst zu Brahmâ, um von ihm belehrt, nach dem Weltuntergang in Vishnus Welt einzugehen. Die Seligkeit in Vishnus Paradiesen Shvetadvîpa, Anantâsana und Vaikuntha besteht darin, daß die Erlösten, angetan mit Leibern aus reinem Sattva, sich dort im Bewußtsein der Geborgenheit bei Gott in den Palästen und Lustwäldern mit Spielen der verschiedensten Art, mit dem Singen von Hymnen und mit Kulthandlungen vergnügen.

c) Nimbârka

Nimbârka, ein Brahmane aus dem Telugu-Gebiet, war ein so eifriger Verehrer des Krishna, daß er sich dauernd an den heiligen Stätten dieses Gottes in Brindâban (bei Mathurâ in Nordindien) niederließ und dort eine Sekte stiftete, die zeitweise eine große Bedeutung besaß, heute aber an Einfluß den anderen Vaishnava-Schulen nachsteht. Nimbârkas Lebenszeit ist unsicher. Er schrieb einen kurzen Kommentar zu den Brahma-Sûtren und ein Gedicht von zehn Strophen (Dashashlokî), welches seine Lehren zusammenfaßt. Die bedeutendsten Erläuterer seiner Lehren waren Shrînivâsa (14. Jahrhundert) und Keshava Kashmîrin (16. Jahrhundert).

Nimbârkas Lehre wird als „Sonder-Unsonderungs-Lehre“ (bhedâbheda-vâda) oder „Zweiheits-Nichtzweiheitslehre“ (dvaitâdvaita-vâda) charakterisiert. Wie Râ-

mânuja sucht auch er die Einheit des Absoluten mit der Vielheit der geistigen und ungeistigen Substanzen zu versöhnen; während jedoch Râmânuja die Vielheit der Einheit unterordnet, indem er die Einheit als durch beide qualifiziert ansieht, sucht Nimbârka beide zu koordinieren. Gott verhält sich zu den anderen Substanzen wie der Ozean zu seinen Wogen, oder wie die Sonne zu ihren Strahlen (Brahma-Sûtra 2, 1, 13): die einzelne Woge ist zwar von dem Weltmeer nicht verschieden, da sie in ihm die Grundlage ihrer Existenz hat, sie ist aber andererseits mit ihm nicht identisch, da sie sonst sich weder vom Ozean noch von anderen Wellen individuell abheben könnte. Als das allumfassende höchste Wesen ragt Gott über alle beschränkten irdischen Einzelwesen weit hinaus, die in ihrem Sein ganz und gar von ihm abhängen. Es ist dies ein Standpunkt, der in den Upanishaden mehrfach durch das Gleichnis von Feuer und Funken (Brih. 2, 1, 20), von Rad und Speichen (ib. 2, 5, 15) nahegelegt wird, den Âshmarathya nach Brahma-Sûtra 1, 4, 20 vertreten haben soll und der auch Bhâskaras nicht-sektarischem Kommentar (S. 183) zugrunde liegt.

Nimbârka identifiziert das Brahma mit Krishna, der nach ihm also nicht eine Inkarnation Gottes, sondern dessen eigentliches Wesen ist. Ihm steht Râdhâ zur Seite, die im Bhâgavata-Purâna noch nicht genannte Geliebte, die hier zu einem Weltprinzip erhoben wird, durch welches Gott seine Wirksamkeit entfaltet.

Wie andere Vaishnavas lehrt auch Nimbârka, daß Vishnus Diener Garuda und Vishvaksena ewig erlöste Seelen sind, er fügt diesen noch die Krone, die Ohrringe und die Flöte des Gottes hinzu, die er also als lebendige Wesen betrachtet.

Das Ungeistige ist von drei Arten: 1. die Zeit, 2. Prakriti oder Mâyâ und 3. das nicht aus der Prakriti stammende reine Sattva, aus welchem Gottes Glieder, die himmlischen Paläste usw. bestehen.

Die Vorstellungen Nimbârkas vom Wesen der Seele, von der Heilsgewinnung durch das richtige Wissen über Gott und Seele, durch das Sichverlassen (prapatti) auf Gott, durch die Liebe (bhakti) zu ihm und die Begnadung durch ihn und von der Erlösung entsprechen mit einigen Varianten denen der bisher besprochenen Schulen.

d) Vallabha

Vallabha (1479—1531), der in Benares geborene Sohn eines Brahmanen aus dem Telugu-Gebiet, verbrachte den größten Teil seines Lebens in der Umgegend von Mathurâ. Er ist der Stifter einer Sekte von Krishna-Verehrern. Seine Nachkommen, die ein erbliches Hohepriesteramt ausüben, sind bei ihren Anhängern, den sogenannten Vallabhâcâryas Gegenstand eines ausgedehnten Kultus[69]. Vallabha verfaßte Kommentare zu den Brahma-Sûtras und dem von ihm als höchste Autorität gewerteten Bhâgavata-Purâna, ein großes Werk „Tattvadîpanibandha", und zahlreiche kleine Schriften, welche seine Lehre darstellen. Die Schule entfaltete eine sehr rege literarische Tätigkeit sowohl in Sanskrit wie in Hindî und Gujarâtî. Unter den Autoren der Sekte sind außer Vallabhas Sohn Vitthalanâtha Giridhara, Bâlakrishna und Purushottama hervorgetreten.

Nach einer alten Tradition soll Vallabhas Lehre eine Weiterbildung derjenigen eines älteren Meisters Vishnusvâmin sein, der in der Mitte des 13. Jahrhunderts gelebt haben soll. Die von diesem gegründete Sekte soll in die des Vallabha aufgegangen sein. Der Wert dieser Angaben ist umstritten, eine endgültige Klärung des Sachverhalts wird erst möglich sein, wenn Werke dieses Vishnusvâmin untersucht sein werden, wobei zu beachten ist, daß der Name Vishnusvâmin („der, dessen Herr Vishnu ist") von mehreren Personen getragen worden ist.

Vallabhas Vedânta wird als „Shuddhâdvaita-mata" („Lehre von der r e i n e n Zweiheitlosigkeit") bezeichnet, weil das Brahma, wenn es sich zur Welt entfaltet, nicht durch ein „unreines" Prinzip wie die Mâyâ entstellt wird. Nach Vallabha ist Krishna das ens realissimum, das die reale Vielheit als seine eigene Mannigfaltigkeit in sich schließt. Die Verschiedenheit der Einzelseelen und des Ungeistigen von Gott rührt lediglich davon her, daß Gott in seinem ewigen Schöpfungsspiel von seinen drei Attributen Sein (Sat), Denken (Cit) und Wonne (Ânanda) bei den Seelen die Wonne, bei dem Ungeistigen auch das Denken verdunkelt hat. Die ganze Welt ist somit eine Transformation Gottes. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts hebt die Vielheit nicht auf, nimmt ihr aber ihren leidvollen Charakter, indem sie den Sansâra überwindet.

Gott wirkt in der Welt durch seine Kräfte (shakti). Er offenbart sich in drei Formen: 1. als der transzendente Weltenherr Krishna, der in seinen überirdischen Welten in Gesellschaft der Hirtinnen usw. seine himmlischen Spiele treibt, 2. als das Akshara, das unpersönliche Weltprinzip, aus welchem die Prakriti und die Seelen hervorgehen, und 3. als der Innenwalter (antaryâmin), der alles durchdringt und lenkt. Vallabha macht hier also wieder Gebrauch von der in den Upanishaden und in der Gîtâ auftretenden Unterscheidung von Purusha und Akshara, die in der späteren Spekulation vielfach aufgegeben worden war. Er charakterisiert das Akshara als die „Stätte" Gottes, als seine Außenseite, zu welcher die vordringen können, welche allein durch Erkenntnis des Wesens der Welt, aber ohne inbrünstige Gottesliebe die Erlösung suchen. Im Anschluß an das Bhâgavata-Purâna werden auch die „Naturanlage" (svabhâva), die Zeit (kâla) und das Karma als Manifestationsweisen Gottes, durch welche das Weltgeschehen vor sich geht, neben das Akshara gestellt oder als Teile desselben bezeichnet[70].

Während Vallabha in vielen seiner Lehren mit den anderen Meistern übereinstimmt, geht er in seiner Heilslehre eigene Wege. Er unterscheidet nicht nur Seelen, die zur Finsternis verdammt worden sind, die ewig im Sansâra wandern und die zur Erlösung berufen sind, sondern er teilt die letzteren auch wieder in verschiedene Klassen. Über der unvollkommenen Erlösung der Wissenden steht die der Bhakti-Übenden. Diese Bhaktas aber zerfallen in solche, die durch eigene Bemühung, indem sie sich an Regeln und Vorschriften (maryâdâ) halten, die Bhakti in sich entwickeln, und in andere, die Gott alles anheimstellen und denen er seine rettende Gnade (pushti) schenkt. Das besondere Anliegen Vallabhas ist es, seine Anhänger auf den Weg der Gnade (pushti-mârga) zu führen. Charakteristisch für diesen Weg ist, daß er keine Abwendung von der Welt erfordert, sondern im weltlichen Leben ausgeübt wird, indem der Gläubige sein ganzes Tun und Denken und seinen Besitz in den Dienst Krishnas stellt. Den Seelen, die der Erlösung durch die höchste Pushti teilhaftig werden, winkt die höchste Seligkeit, die in der ewigen Teilnahme an Krishnas Spielen in Goloka (Kuhwelt), dem höchsten Paradiese, besteht, während andere Erlöste sich mit den Wonnen niederer überirdischer Welten oder mit dem Versinken in Gottes Wesenheit begnügen müssen.

e) Caitanya

Krishna Caitanya Deva (1485—1533), ein Brahmane aus Navadvîpa, hatte sich an dieser Pflanzstätte der neuen Logik (S. 242) schon in jungen Jahren einen Namen als Gelehrter gemacht, war dann aber Asket geworden und hatte in seinem Heimatlande Bengalen eine große krishnaitische Erweckungsbewegung ins Leben gerufen. Er galt seinen Anhängern als eine irdische Erscheinungsform Krishnas von „heller Farbe" und wird

deshalb als „Gaurânga“ bezeichnet (der Gott selbst hat dunkelblauen Körper). Er hat seine Lehren nicht selbst in Schriften dargestellt, sondern diese Aufgabe seinen Jüngern überlassen. Unter den Theologen der Sekte ragen hervor: Caitanyas Zeitgenossen Rûpa und Sanâtana und ihr Neffe Jîva, dessen „Shatsandarbha“ als beste Zusammenfassung der Dogmatik gilt. Einen Kommentar zu den Brahma-Sûtren schrieb Baladeva Vidyâbhûshana zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

Der Vedânta der Schule Caitanyas ist eine „Sonder-Unsonderheits-Lehre“ (bhedâbheda-vâda), die durch den Zusatz „acintya“ (unausdenkbar) als eine solche charakterisiert wird, die rational unfaßbar ist. Die gleichzeitige Identität und Verschiedenheit von Gott, Seelen und Ungeistigem ist für den Menschen nicht vorstellbar, sondern liegt auf einer höheren Ebene, die dem logischen Begreifen entrückt ist.

Wie für die anderen krishnaitischen Schulen ist Gott auch für diese ein gleichzeitig transzendentes wie immanentes Wesen. Unter verschiedenen Aspekten betrachtet, ist er 1. das qualitätslose Brahma, der Urgrund alles Seins, 2. der Paramâtman, die alles lenkende All-Seele und 3. der Bhagavân, der mit einem Körper aus reinem Sattva versehene persönliche Weltenherr Krishna. So offenbart sich die eine höchste Wirklichkeit in einer Stufenfolge von Formen, von welchen die als Bhagavân die höchste und umfassendste ist. Gott wirkt durch seine unendlich vielen Kräfte (shakti). Diese werden als ihm selbst innewohnend, als äußerlich und als zwischen beiden stehend bezeichnet und machen zusammen sein Selbst aus. Innerlich ist die „Kraft des bewußten Denkens“ (Cit-shakti). Diese hat drei Formen, welche den drei Attributen Sat (Sein), Cit (Geist) und Ânanda (Wonne) entsprechen: die Sandhinî-shakti bewirkt, daß Gott und alles, was er will, existiert, die Samvit-shakti, daß er allwissend ist und die Wesen Erkenntnis haben, die Hlâdinî-shakti, daß

er seine eigene Wonne fühlt und die Wesen Wonne fühlen lassen kann. Die „am Rande stehende“ (tatastha), das heißt innerlich-äußerliche Jîva-shakti ist die Ursache der Einzelseelen, die teils, ihren göttlichen Ursprung vergessend, sich an die Außenwelt verlieren, teils zu Gott hinstreben. Außerhalb Gottes steht seine Mâyâ-shakti. Es ist dies die materielle und bewirkende Ursache der Welt, welche die Welt schafft, so wie der Ton und das Töpferrad in der Hand des Töpfers den Topf. Sie manifestiert sich als die Prakriti mit ihren Gunas, aus der sich alles entfaltet, ferner als die Zeit, als das Karma, und als das, was Verblendung und Erkenntnis hervorruft. Der ganze Weltprozeß ist sonach das ewige Spiel Gottes mit diesen seinen Kräften.

Die Einzelseelen verhalten sich zu Gott wie die Sonnenstrahlen zur Sonne oder wie die Funken zum Feuer. Die Befreiung aus dem Sansâra ist nur möglich, wenn die Seelen die Vorstellung von ihrer unabhängigen Existenz verlieren, ihrer Verbindung mit Gott innewerden und die höchste vom Vertrauen und Glauben getragene Ergebenheit (bhakti) gegen ihn betätigen. Gute Werke und Wissen bereiten diese vor, ihre Krönung ist die Liebe (prema), in welcher sich das Aufgehen des Menschen im Göttlichen vollzieht. In der Ekstase soll der Fromme Gottes voll werden, wie die Biene vom Honig, bis er, falls er dazu prädestiniert ist, die höchste Form der Erlösung gewinnt, die in der ewigen Teilnahme an Krishnas Spielen besteht. Dies Ideal der höchsten leidenschaftlichen Liebe zu Gott findet seine Personifikation in der Gestalt der Hirtin Râdhâ, die von Krishnas Schönheit bezaubert, ihren Gatten im Stich läßt, um sich dem Gotte hinzugeben. Râdhâ wird zugleich als ein Weltprinzip aufgefaßt, als die Shakti Krishnas, durch welche der Weltprozeß vor sich geht; sie ist darum zugleich mit ihm identisch und doch verschieden, in unausdenkbarer Sonder-Unsonderheit. Da Gott selbst seinem Wesen nach Wonne ist und Wonne

schafft, ist er der „Rasa" der Taittirîya-Upanishad 2, 7. Er ist selbst das höchste Gefühl der Seligkeit, das im religiösen Verhältnis des Menschen zu ihm in die Erscheinung tritt.

2. *Die Shivaiten*

a) Die Lakulîsha-Pâshupatas

Die Lakulîsha-Pâshupatas sind bestimmte Anhänger des Pashupati (S. 258), die vielleicht in einem Meister Lakulin (Keulenträger), der ihnen als eine Inkarnation Shivas galt, den Begründer ihrer Schule sahen. Ein auf uns gekommenes Werk der Lakulîsha-Schule sind die „Gana-Kârikâs" des Bhâsarvajna (Ende 10. Jahrhundert), auf ihnen und anderen Texten beruht die Gesamtdarstellung in Mâdhavas (14. Jahrhundert) „Zusammenfassung aller Systeme". Auf einzelne Lehren wird auch in polemischer Weise in den Kommentaren zu Brahma-Sûtra 2, 2, 39 ff. eingegangen.

Nach diesen Quellen hat es die Lehre dieser Pâshupatas vornehmlich mit der Darlegung des Wesens Shivas und mit praktischen Anweisungen für die Heilsgewinnung zu tun. Gott ist nur die bewirkende, nicht die materielle Ursache der Welt, also nur der „Vorsteher" des Ungeistigen und der Seelen; er ist körperlos, kann aber Gestalten annehmen, um seine Ziele zu verwirklichen. Der Erlösungsprozeß wird gefördert durch Weiheriten, durch Yoga-Übungen, durch die Einhaltung von bestimmten Gelübden, wie dem Baden in Asche oder Sand, dem Murmeln von Sprüchen usw. sowie durch ein seltsames Benehmen (Lachen, Singen, Tanzen, Unsinnreden usw.), welches die Weltentrücktheit herbeiführen soll[71]. Diese Theologie und praktische Heilslehre stellt gewissermaßen den Rahmen dar, in welchen eine geeignete Philosophie eingebaut werden kann. In ähn-

licher Weise wie die mittelalterlichen christlichen Theologen die Lehre des Aristoteles oder die modernen protestantischen diejenige von Kant und Hegel mit ihren religiösen Glaubenssätzen in dieser oder jener Weise verbanden, um diesen eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, haben viele Pâshupatas den Nyâya oder das Vaisheshika als Basis für die rationale Fundierung ihrer Theologie benutzt. So war der eben erwähnte Bhâsarvajna auch Verfasser eines Nyâya-Werkes. Die Beziehungen zwischen einem theistischen Shivaismus und den Systemen der Logik und Atomistik gehen jedoch schon in viel ältere Zeit zurück, denn Prashastapâda bekannte sich als Shiva-Anhänger und Uddyotakara wird als Pâshupata-Meister bezeichnet. Die enge Verbindung zwischen Nyâya-Vaisheshika und Shivaismus blieb auch in der Folgezeit bestehen: in einer 1103 datierten Inschrift wird Someshvara Sûri, „der die Lâkula-Lehre zum Blühen brachte", als Naiyâyika und Vaisheshika charakterisiert. Ähnlichen Angaben begegnen wir bis ins 15. Jahrhundert[72] Auch andere shivaitische Sekten, wie die Kâpâlikas, Kâlâmukhas und Mahâvratadharas (Träger des großen Gelübdes), welche allerlei abstoßende Praktiken befolgten, indem sie sich auf Leichenverbrennungsstätten aufhielten, aus Menschenschädeln tranken usw. sollen das Nyâya-Vaisheshika zu ihrer Philosophie gemacht haben. Andere Pâshupatas verwandten hingegen den Yoga zur Unterbauung ihrer religiösen Prinzipien[73]. In vielen Fällen muß allerdings die Adaptierung dieser Darshanas an religiöse Bedürfnisse eine Veränderung der Erlösungsvorstellungen derselben herbeigeführt haben, da für die Shivaiten nicht die Erlangung leidfreier Ruhe, sondern die Gewinnung eines der Herrlichkeit Shivas ähnlichen Zustandes als „summum bonum" gilt.

b) Die kashmîrische Wiedererkennungslehre

Während die Lehre der Pâshupatas nicht als ein vollausgebildetes philosophisches System bezeichnet werden kann, verdienen die Lehren einiger anderer shivaitischer Schulen diesen Namen in vollem Maße, weil sie mit dem ganzen Rüstzeug philosophischer Argumentation auftreten und bestrebt sind, eine selbständige und in sich abgeschlossene Weltanschauung zu vermitteln. Die im folgenden zu behandelnden Schulen entstanden seit dem letzten Viertel des ersten Jahrtausends n. Chr. und stimmen alle darin überein, daß sie den Dogmen der Âgamas eine feste Form im Sinne einer bestimmten Advaita-Theorie zu geben suchen. Wir beginnen mit einer Darstellung der kashmîrischen Wiedererkennungslehre, weil diese, soviel wir wissen, zuerst eine hochentwickelte philosophische Literatur hervorgebracht hat, zugleich aber auch infolge der Bekehrung Kashmîrs zum Islâm am frühesten ihre Lebenskraft einbüßte.

Die kashmîrischen Shaivas lehren, daß eine Erlösung nur dadurch möglich ist, daß das Einzelwesen sich als Shiva „wiedererkennt". Als Begründer der Schule gilt Vasugupta (9. Jahrhundert n. Chr.?), dem Shiva seine uralte, aber in Vergessenheit geratene Heilslehre offenbart haben soll, indem er ihn in einem Traum dazu veranlaßte, auf dem Mahâdeva-Berg im Himâlaya einen Stein zu finden, auf welchem die „Shiva-Sûtren" eingegraben waren, die das Grundwerk der Lehre darstellen. Man darf hierin wohl eine mythische Einkleidung der Tatsache erblicken, daß Vasugupta den älteren Überlieferungen der shivaitischen Âgamas eine neue Gestalt gegeben hat, für welche er eine überirdische Autorität in Anspruch nahm. Die Geschichte erinnert an die buddhistischen Legenden von dem Auffinden der uralten, in Höhlen verborgenen Mahâyâna-Sûtras durch Nâgârjuna und andere Meister, die in ähnlicher Weise ihren Lehren das Ansehen ehrwürdigen Alters zu geben be-

strebt waren. Kshemarâja berichtet nun am Eingang seines Kommentars zu den Shiva-Sûtren ausdrücklich, Vasugupta sei von den Lehren Nâgabodhis (eines buddhistischen Philosophen) nicht befriedigt gewesen, und andererseits bemerkt er, Shiva habe die Offenbarung erteilt, um der in dualistischen Lehren befangenen Menschheit die Wahrheit zu übermitteln. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß Vasuguptas Leistung vor allem darin bestanden hat, die herrschende dualistische Metaphysik der Shaivas unter Verwendung von Gedanken der buddhistischen Erkenntnistheorie zu einer All-Einheitslehre umzubilden. Da im Shivaismus selbst bereits starke monistische Tendenzen zum Ausdruck gekommen waren, war der Boden für derartige Bestrebungen schon vorbereitet, so daß die neue Lehre schnell zu hohem Ansehen gelangte. Unter den Philosophen, die Vasuguptas Werk weiterführten, ragen namentlich Kallata und Somânanda im 9., Utpala im 10. sowie Abhinavagupta und Kshemarâja im 11. Jahrhundert hervor. Mit der Einführung des Islâm (1315) begann die Lehre ihren Glanz einzubüßen, wenn sie auch noch bis zum heutigen Tage einzelne Vertreter gefunden hat. Durch die mystische Dichterin Lallâ (14. Jahrhundert) sind ihre Anschauungen in kashmîrischer Sprache auch den Ungelehrten nahegebracht worden[74].

Wenn wir die Lehre als „kashmîrisch" bezeichnen, so rechtfertigt sich dies damit, daß sie in dem schönen Berglande ihre namhaftesten Exponenten besaß, es soll damit aber nicht behauptet werden, daß sie nicht auch in anderen Teilen Indiens Anhänger gefunden hat, und ebensowenig ist daran zu denken, daß sie zur Zeit ihrer Blüte die einzige Form gewesen ist, in welcher der Shivaismus Kashmîrs seine Dogmatik philosophisch fixiert hat, vielmehr haben ihr stets auch andere Ausprägungen des Shivaismus zur Seite gestanden. Der Name „Wiedererkennungslehre" kommt streng genommen nur der letzten und vollkommensten Phase des Systems zu, die

von Somânanda ihren Ausgang nahm. Sonst heißt die Lehre auch „Spanda-shâstra", weil sie die Spontaneïtät des absoluten Geistes dartut, oder „Trika", weil sie eine Dreiheit von Prinzipien: Shiva, Shakti und Seele annimmt[75].

Der erkenntnistheoretische Standpunkt der Lehre läßt sich als „Idealrealismus" definieren. Während für Shankara nur das Brahma höchste Realität besitzt, die Welt hingegen lediglich ein diesem aufgebürdeter Schein ist, ist nach den Kashmîrern die Welt die reale Objektivation der Gedanken Gottes. Der ganze sich immer erneuernde Weltprozeß ist nichts anderes als der Bewußtseinsinhalt des All-Geistes. Wie beim Menschen, so findet auch bei Shiva ein ständiger Wechsel zwischen den Zuständen des Erwachens, Wachens, Einschlafens und Schlafens statt; dieser Wechsel manifestiert sich in der Entstehung des Kosmos, in seinem Bestehen, seinem Vergehen und der Weltenruhe. Shiva ist danach die materielle und die bewirkende Ursache der Welt, seine Schöpfertätigkeit wird mit der eines Künstlers verglichen, der ein Gemälde im Geiste hervorbringt, ohne sich dazu der Leinwand, des Pinsels und der Farbe zu bedienen.

Gott wirkt durch seine Kräfte (shakti). Diese sind zwar an sich mit ihm wesenseins, werden aber andererseits als von ihm losgelöste gesonderte Realitäten betrachtet. Die wichtigsten von diesen, die also als Sonderaspekte Gottes aufgefaßt werden, sind die Bewußtseinskraft (cit-shakti), Wonne-Kraft (ânanda shakti), Willenskraft (icchâ-shakti), Erkenntniskraft (jnâna-shakti) und Tat-Kraft (kriyâ shakti). Indem Gott diese seine Kräfte spielen läßt, wirkt er das Weltgeschehen wie das Heilsgeschehen, das darin besteht, daß der durch Gottes Kraft der Verhüllung hervorgebrachte Trug der Vielheit durch die Kraft seiner Gnade wieder behoben wird.

Entsprechend diesen monistischen Grundvoraussetzungen des Systems gibt es für dieses also nur *einen* universellen Geist, jedes Individuum ist mit diesem iden-

tisch, die vielen Erscheinungen, die es wahrnimmt, sind letztlich nur Gedanken des All-Geistes.

Um die Entstehung der vielheitlichen Welt zu erklären, bedient sich die Wiedererkennungslehre der 25 Prinzipien (Tattva, wörtlich „Dasheiten") des Sânkhya, versieht diese aber noch mit einem Überbau von 11 weiteren, so daß sich im ganzen 36 Tattvas ergeben, welche mit Shiva als dem Urgrund von allem anheben und mit dem groben Element Erde ihr Ende erreichen.. Alle diese Tattvas sind gleicherweise Aspekte des Absoluten, in denen sich dieses selbst beschränkt und dadurch zur Vielheit differenziert.

Im folgenden skizzieren wir kurz die Entstehung der einzelnen Tattvas, wobei diese mit dem höchsten beginnend fortlaufend numeriert werden.

Der Prozeß der Weltentfaltung hebt damit an, daß das Absolute, der höchste Shiva (Parama-shiva) als Shiva-Tattva (1), „reines Bewußtseinslicht" und als Shakti-Tattva (2) „reine Kraft" polar auseinandertritt. Im nächsten Stadium „Sadâshiva-Tattva" (3) bricht in Gott das Bewußtsein des „Ich bin'" hervor, im folgenden „Aishvara-Tattva" (4) entsteht in ihm das Gefühl seiner majestätischen Hoheit. Das „Sadvidyâ-Tattva" (5) repräsentiert dann die Stufe, auf der Gott alles aus ihm Hervorgehende als mit sich identisch weiß.

So wie im menschlichen Bewußtsein das Interesse an einem Gegenstand, dem alle Aufmerksamkeit gewidmet war, mit der Zeit nachläßt und schließlich entschwindet, so verdunkelt sich auch in Gott das Bewußtsein, daß er alles als Subjekt und Objekt in sich umfaßt. Durch das hervorbrechende Mâyâ-Tattva (6) entsteht im Geiste die falsche Vorstellung, die von ihm selbstgeschaffenen Ideen seien etwas Selbständiges, von ihm Getrenntes. Dadurch vollzieht sich eine andauernde Beschränkung an ihm, es legen sich gleichsam fünf Hüllen um ihn, die ihn hemmen und ihn so zu einem Einzelgeist (pu-

rusha) werden lassen. Diese fünf „Kancukas“ (Panzer, Zwangsjacken) haben folgende Funktionen:

1. das Kâla-Tattva (7), bewirkt, daß der Geist sich nicht mehr als ein ewiges, sondern als ein durch die Zeit (kâla) beschränktes Wesen fühlt.

2. das Niyati-Tattva (8) veranlaßt, daß der Geist sich nicht mehr als über Raum und Kausalität erhaben, sondern als durch ihre notwendige Bestimmung (niyati) begrenzt ansieht.

3. das Râga-Tattva (9) schränkt das Interesse ein: der Geist weiß sich nicht mehr als vollkommen und hegt nicht mehr alles mit gleicher Liebe (râga), sondern ist nur noch an gewissen Dingen interessiert und fühlt sich deshalb unbefriedigt.

4. das Vidyâ-Tattva (10) begrenzt die Erkenntnis (vidyâ), so daß die Allwissenheit des alles in sich selbst Wissenden einer eingeengten Erkenntnis begrenzter Dinge Platz macht.

5. das Kalâ-Tattva (11) verringert die Fähigkeit, zu wirken (kalâ, eigentlich Kunst), so daß der Geist sich nicht mehr als den Urheber von allem, sondern als einen in seiner Macht begrenzten Täter weiß.

Der durch die Mâyâ und die fünf Kancukas zu einem Einzelgeist (Purusha, 12. Tattva) gewordene All-Geist hat zunächst die Vorstellung von einem vagen Etwas, das ihm gegenständlich gegenübersteht. Dieses andere, auf das er sich bezogen glaubt, ist die Prakriti (13. Tattva), die Urnatur oder Kraftsubstanz, in der alles Ungeistige, was der Purusha außer sich wahrnimmt, seine Wurzel hat. So wie die Zahl der Purushas, in die sich der All-Geist scheinbar zerlegt, unendlich ist, so ist auch die Zahl der Prakritis unendlich, da jedem Purusha eine Prakriti gegenübersteht, wenn auch die Purushas wähnen, daß ihnen allen eine einzige Prakriti gemeinsam sei[76]. In der Prakriti befinden sich die drei Gunas: Sattva, Rajas, Tamas, die den drei Urgefühlen Lust,

Leid und Apathie entsprechen, im Gleichgewicht. Dieses Äquilibrium wird durch einen Anstoß (kshobha), der weder vom Purusha noch von der Prakriti, sondern von dem Regenten des Prakriti-Tattva, dem Gott Ananta — letzthin einer Manifestation Gottes — ausgeht, erschüttert. Dadurch entwickelt sich die Prakriti sukzessiv zu den Tattvas 14—36, nämlich den drei psychischen Organen: Buddhi, Ahankâra, Manas, den fünf Erkenntnis- und den fünf Tat-Sinnen, den fünf feinen Elementen (tanmâtra) und den fünf groben Elementen (bhûta). Die Edukte der Prakriti sind für die Wiedererkennungslehre die Gesamtheit der Bestandstücke, aus welchen sich das aufbaut, was der Einzelgeist als nicht zu seinem wahren Wesen gehörig erlebt. Es gibt dementsprechend unendlich viele Exemplare dieser Tattvas. Die Tattvas haben je für sich auch eine Kollektiv-Existenz und als solche werden sie von Gottheiten regiert, welche ihre Vorsteher (adhishthâtri) oder Herren (tattvesha) genannt werden und in der mythischen Kosmogonie eine Rolle spielen, wie Ananta, der Herr der Prakriti bei der Kollektiv-Schöpfung und Brahmâ bei der Einzelschöpfung. Diese Vorstellungen haben allerdings nur eine uneigentliche Bedeutung, denn in Wahrheit ist ja jeder Einzelgeist der ewige, selige, unveränderliche höchste Gott, und alles Beschränkte und Differenzierte ist nur ein „âbhâsa“, ein Abglanz, ein Schein von diesem.

Das Einzelwesen, das in seiner Verblendung seine Identität mit Gott nicht erkennt, irrt, durch Mâyâ und die Kancukas begrenzt, in kurzfristigem leiblichen Dasein im Sansâra umher. Die Ursache der Seelenwanderung ist das Nichtwissen des Einzelgeistes, der sich für eine selbständige letzte Einheit (anu, Atom) hält, und infolge dieses Nichtwissens Karma produziert, das unter dem Einfluß der Kraft der Mâyâ immer neue Existenzen in einer aus der Seele herausprojizierten Außenwelt zur Folge hat. Es gibt also drei angeborene Un-

reinheiten (mala) oder Grundübel, welche das leidvolle Einzeldasein bedingen:

1. das Ânava-mala, das Übel der Individuation,

2. das Karma-mala, das Übel des Karma, die durch gute und böse Taten verursachte Bindung,

3. das Mâyâ-mala, das Übel der Mâyâ, das den Einzelgeist sich als ein bekörpertes Wesen in einer als außerhalb von ihm vorgestellten Welt erleben läßt.

Die Seelen werden durch diese drei Malas nur zur Zeit des Weltbestandes gefesselt, sie heißen dann „sakala" (mit kalâ, das heißt mit beschränkenden Organen usw. versehen). Bei der Weltauflösung wird das Mâyâ-mala aufgehoben, die Seelen sind dann ohne Organe und Außenwelt und werden deshalb als „pralayâkala" (im Pralaya ohne Kalâ (pralaya-a-kala)) bezeichnet. Dies ist aber nur ein vorübergehender Zustand, da die Seelen nach einer neuen Weltschöpfung wieder mit allen drei Übeln behaftet sind. Eine dritte Klasse von Seelen, die „durch Erkenntnis von den Organen freigewordenen" (vijnânâkala) unterliegen nur noch dem Übel der Individuation. Es sind dies Wesen, welche auf dem Heilswege so weit fortgeschritten sind, daß sie die beiden gröbsten Übel überwunden haben und in höheren übersinnlichen Welten der Vernichtung auch des Ânava-mala entgegenstreben.

Das Mittel zur Erlösung ist die völlige Vernichtung des Nichtwissens und des durch dieses bedingten Übels der Individuation. Durch die intuitive Erkenntnis der Identität von All-Seele und Individual-Seele, von Subjekt und Objekt wird der Samâvesha, das „Hineintreten" oder „Aufgehen" in Gott erzielt. Die Heilsgewinnung hat zur Voraussetzung den Empfang einer Weihe (dîkshâ) und einer Belehrung durch einen Guru; sie wird gefördert durch die Rezitation von Mantras (heiligen Formeln), welche bei der richtigen Fixierung des Denkens göttliche Kräfte entfalten, sowie durch Medi-

tationen. Letzthin ist sie aber nur möglich, wenn die Shakti Gottes sich in den Gläubigen herabsenkt und von ihm ganz Besitz ergreift. Dieser „Shaktinipâta“ ist eine Äußerung der göttlichen Gnade (anugraha), einer besonderen Funktion des All-Geistes, die neben seinen Fähigkeiten, das All zu schaffen, zu erhalten, in sich zurückzunehmen und zu verdunkeln als ein besonderes fünftes kritya (Tun) Gottes bezeichnet wird. Ist dadurch die Wiedererkennung der Wesenseinheit mit Gott eingetreten, so sind alle Beschränkungen, welche den Unterschied von Gott, Einzelseele und Welt hervorriefen, rückgängig gemacht. In der Versenkung wird der Fromme mit Staunen (camatkâra) der Erleuchtung teilhaftig. Im Wissen, daß er selbst Shiva ist, sind Begierde, Lust und Leid für ihn schon bei Lebzeiten ein wesenloser Schein, er ist „shiva-gleich“ (shivatulya) geworden, bis er beim Tode für immer des Restes seiner Individualität ledig wird.

Das hier in seinen wichtigsten Grundgedanken kurz zusammengefaßte System hat natürlich bei seinen verschiedenen Vertretern eine etwas voneinander abweichende Gestalt, nicht nur, weil bei ihnen der eine oder andere Punkt mehr in den Vordergrund tritt, sondern auch weil der hier allein in Betracht gezogene philosophische Teil mit tantrischen Lehren über die Macht der Mantras und die mystischen Kräfte des Yoga eng verwoben erscheint. Den Charakter des Ganzen als einer organischen Neuschöpfung aus Ideen der shivaitischen Âgamas, des Vedânta und des Vijnânavâda hat Abhinavagupta treffend hervorgehoben, wenn er sagt, daß die Vertreter dieser drei Richtungen sich zu seiner Metaphysik bekehren können, wenn sie je eine ihrer Hauptlehren aufgeben würden: die Shivaiten den Dualismus, die Vedântins die Vorstellung, daß die Avidyâ (Nichtwissen) nicht von Gott durch seine Mâyâshakti bewirkt sei und die Vijnânavâdins den Glauben, daß das Bewußtsein ohne einen ewigen Âtman als Weltenherrn erklärt werden könne.

c) Der Shaiva-Siddhânta

Als Shaiva-siddhânta, das heißt etwa „endgültiges Lehrsystem der Shivaiten", bezeichnet sich ein System, welches im Gegensatz zu der „Wiedererkennungslehre" die ewige Existenz von drei verschiedenen Substanzen (Gott, Seele, Ungeistiges) annimmt, gleichwohl aber ein „Shivâdvaita" lehrt, weil durch Shiva die All-Einheit alles Seienden in der Form eines Monismus des Geschehens hergestellt wird. Der Shaiva-siddhânta blüht heute noch in Südindien und hat eine große Literatur in der Tamil-Sprache hervorgebracht. Die großen shivaitischen Dichter Tirumûla, Sundara, Mânikkavâcaka (9. Jahrhundert) sollen ihn schon in poetischer Form verkündet haben. Als der erste aber, der in Tamil die Lehren der Schule in systematischer Form darlegte, gilt der Shûdra Meykanda (13. Jahrhundert), sein „Shiva-jnâna-bodha" (das Erwachen zur Erkenntnis Shivas) ist eine Übersetzung eines Teiles des Raurava-Âgama aus dem Sanskrit. Sein Werk wurde fortgesetzt durch Arulnandi, Manavâcakam Kadandân, Umâpati (14. Jahrhundert) und zahlreiche andere. Manche heutige tamulische Anhänger des Shaiva-Siddhânta wollen für ihre Lehren einen tamulischen Ursprung in Anspruch nehmen. Sie glauben, daß die Âgamas, auf denen sie fußt, in vorgeschichtlicher Zeit in tamulischer Sprache abgefaßt worden, aber zum größten Teil verloren gegangen seien. Nur ein Bruchteil von ihnen sei ins Sanskrit übersetzt worden und in dieser Form auf uns gekommen. Daran könnte an sich richtig sein, daß eine ältere Form des Shivaismus im Süden entstanden und dann nach dem Norden gewandert ist, von wo sie in ausgebildeterer Gestalt nach dem Süden zurückkehrte. Die Theorie, daß die Âgamas ursprünglich in Tamil abgefaßt waren, läßt sich hingegen nicht erweisen, gegen sie spricht nicht nur die Tatsache, daß wir nur Sanskrit-Âgamas besitzen, sondern auch daß die ganze Literatur des tamulischen

Shaiva-Siddhânta Sanskrit-Termini verwendet. Daß es eine Sanskrit-Schule des Shaiva-Siddhânta schon vor Meykanda gegeben hat, ergibt sich aus Mâdhavas Darstellung des Systems in seiner im 14. Jahrhundert geschriebenen „Zusammenfassung aller Systeme“. Dieses Werk benutzt als seine Quelle neben andern namhaft gemachten Schriften das Mrigendra-Tantra, eine „Umarbeitung“ des älteren Kâmika-Âgama durch den sich nur als Kommentator gebenden Kashmîrer Bhatta Nârâyanakantha (11. Jahrhundert)[77]. Im javanischen Wrihaspatitattwa glaubt A. Zieseniss eine Vorstufe des Shaiva-siddhânta gefunden zu haben; es ist dies ein dem 10. Jahrhundert angehöriger Text, der auf ein uns nicht mehr erhaltenes Sanskrit-Original zurückgeht. Nach allem diesem ist es wahrscheinlich, daß der Shaiva-siddhânta der Tamulen von Sanskrit-Âgama-Texten abhängig ist, die mindestens bis in dieselbe Zeit zurückgehen, in welcher sich die kashmîrische Wiedererkennungslehre ausbildete. Bei den zahlreichen Übereinstimmungen, die zwischen dieser und der südindischen Schule in der Lehre von den Tattvas usw. bestehen, ist anzunehmen, daß beide Abwandlungen von älteren Formen shivaitischer Metaphysik sind und daß sie sich auch im Verlauf ihrer Geschichte gegenseitig beeinflußt haben.

Ein Werk, das von manchen Shaiva-siddhântisten als eine Darstellung ihrer Lehre in Anspruch genommen wird, ist der Kommentar des Shrîkantha zu den Brahma-Sûtren. Shrîkantha bezeichnet seinen Lehrstandpunkt als „Shiva-vishishtâdvaita“, das heißt als einen Monismus, nach welchem Shiva das Brahma ist und durch die Welt, bestehend aus Geistigem und Ungeistigem (cid-acid-prapanca) qualifiziert wird. Das Zeitalter Shrîkanthas ist umstritten. Da sein Kommentar nicht nur gedankenmäßig, sondern auch in manchen Ausdrücken mit Râmânujas († 1137) „Shrî-bhâshya“ übereinstimmt, wird angenommen, daß er später als dieser anzusetzen ist; das Argument, daß er in Mâdhavas „Zusammenfas-

sung aller Systeme" nicht erwähnt wird, und deshalb erst um 1400 verfaßt sein könne[78], ist jedoch hinfällig, weil Mâdhava keine Veranlassung hatte, auf das Werk einzugehen und andere berühmte Kommentatoren wie Bhâskara auch nicht erwähnt. Wahrscheinlich zitiert bereits Umâpati um 1313 den Shrîkantha-Kommentar. Auf Grund dieser und anderer Umstände ist Shrîkantha vielleicht in das 12. Jahrhundert zu setzen[79]. In seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott, den Seelen und dem Ungeistigen und in einigen anderen Anschauungen weicht Shrîkantha nun aber von dem Standpunkt, den die meisten Siddhântins einnehmen, ab, so daß man ihn nur mit Einschränkungen zu dieser Schule rechnen darf. Die folgende Darstellung berücksichtigt ihn deshalb nicht, sondern gibt nur die allgemein anerkannten Lehren des Shaiva-siddhânta auf Grund autoritativer Texte wieder.

Unter Verwendung der alten shivaitischen Terminologie „pati, pashu, pâsha" unterscheidet der Shaiva-Siddhânta drei ewige Substanzen: Gott, die Einzelseelen und das Ungeistige (acit). Das letztere ist die Fessel (pâsha), mit welcher der Herr (pati) die Seelen (pashu) bindet, und besteht aus drei Größen, nämlich den S. 283 erwähnten Grundübeln: Ânava-, Karma- und Mâyâ-mala. Von diesen ist Mâyâ insofern von besonderer Bedeutung, weil sie die Kraftsubstanz ist, durch welche die Welt und alles Ungeistige in ihr ins Dasein gerufen wird. Dies geschieht, indem Shiva durch seine ihm wesenseine, aber doch ein gewisses Sondersein besitzende Shakti auf die Mâyâ einwirkt, so wie ein Töpfer mit Hilfe des Töpferrades auf den Tonklumpen. Aus der Verbindung von Shakti und der „reinen" Mâyâ entstehen die „reinen" Tattvas: 1. Nâda (Shivatattva), 2. Bindu (Shakti-tattva), 3. Sadâkhya (Sadâshiva), 4. Îshvara, 5. Shuddhavidyâ. Als nächstes Tattva entsteht dann 6. die unreine Mâya, aus dieser gehen die S. 281 besprochenen fünf Kancukas (Zwangsjacken): Kâla,

Niyati, Kalâ, Vidyâ, Râga als Tattvas 7—11 hervor. Als 12. Tattva rechnet dann die Einzelseele (purusha), die zwar an sich nicht der Mâyâ entstammt, aber hier aufgeführt wird, weil sie infolge ihrer Verbindung mit der Mâyâ ein durch Zeit, Raum und Organe sowie im Erkennen und Wollen beschränktes Wesen darstellt. Die gröbsten Produkte der unreinen Mâyâ sind dann die noch übrigen Tattvas 13—36, das heißt die Prakriti und ihre Entfaltungen.

Der Weltprozeß geht in der Weise vor sich, daß der über alle anderen Substanzen erhabene, aber sie gleichzeitig durchwaltende, ewige unveränderliche Gott durch seine Shakti bzw. deren verschiedene Formen als Erkenntnis-, Willens- und Tatkraft die Seelen und das Ungeistige regiert. Da alles seinem Willen unterworfen ist und nur in Anlehnung an ihn existieren kann, wird er als allein absolutes Wesen bezeichnet und ein Advaita-Verhältnis zwischen den anderer Substanzen und ihm festgestellt, derart, daß diese von ihm getrennt nicht denkbar und funktionell von ihm abhängig sind. Die Erlösung der Seelen, die durch Shivas Gnade erreicht wird, besteht dementsprechend auch nicht in einem restlosen Aufgehen derselben in die göttliche Wesenheit, sondern in einer Vereinigung, bei welcher die Individualität des Erlösten erhalten bleibt, er aber in und durch Gott höchste Seligkeit genießt.

d) Die Vîra-shaivas

Die „Vîra-shaivas“ (heldischen, das heißt unentwegten) Shivaiten[80] oder Lingâyats (Linga-Träger) sind Sektierer, welche Shiva allein als wahren Gott ansehen und unter dem Symbol des Linga (Phallussteins) verehren, weshalb sie einen Linga in einem Büchschen um den Hals tragen. Ihre Gemeinde wurde im 12. Jahrhundert von Basava, dem brahmanischen Minister eines

kanaresischen Königs organisiert. Nach ihrer eigenen Ansicht soll sie uralt und nur von ihm erneuert worden sein, doch scheint es, als ob sie ursprünglich nur eine gegen das Kastenwesen und den Vorrang der Brahmanen gerichtete Reformbewegung war, die erst im Laufe der Zeit eine Dogmatik ausgebildet hat, die freilich ältere auf die Âgamas zurückgehende Anschauungen zu einem System vereinigte. Obwohl sie in scharfem Gegensatz zum Kastenwesen der Hindus steht (sie hat ein eigenes entwickelt) und viele durch die Tradition geheiligte Theorien und Praktiken ablehnt, hat sie es doch für notwendig gefunden, ihre Lehren durch einen Kommentar zu den Brahma-Sûtren, das „Shrîkara-bhâshya" des Shrîpati (um 1400) als schriftgemäß zu erweisen. Dieses Werk zusammen mit denen von Revanârya (14. Jahrhundert), Mahâlingadeva und anderen Schriftstellern des 15. Jahrhunderts bildet die dogmatische Grundlage ihrer Metaphysik. Von den kurzen systematischen Darstellungen des Systems ist Mâyidevas „Anubhava-sûtra" die angesehenste und dem Folgenden zugrunde gelegt worden[81].

Die Vîrashaivas vertreten einen „Monismus mit Unterschieden" (visheshâdvaita), für den Shiva das alleine ens realissimum ist, und die vielen Seelen sowie die von diesen wahrgenommene Welt Realitäten sind, die Gott durch seine immanente Shakti hervorbringt. Die Vielheit ist kein Trug, der dem ewig-seligen Gott vom Nichtwissen des Menschen aufgebürdet wird wie bei Shankara, aber sie ist auch nicht in Gott ewig enthalten wie bei Râmânuja; sie wird vielmehr von Gott durch seine Kraft gewirkt. Die Einzelseelen sind ihrer Substanz nach göttlichen Wesens, denn es gibt nur ein Geistiges; ihr begrenztes Sondersein ist dadurch bedingt, daß Gott sich durch seine Shakti in die Zweiheit von Weltenherr und Geistmonaden spaltete. Auch das Ungeistige (acit), das dem Einzelwesen als die materielle Außenwelt entgegentritt, ihn umkörpert und ihm

die Wahrheit verbirgt, geht letzten Endes auf Shiva zurück, denn es ist eine Auswirkung seiner Shakti.

Im Zentrum der Metaphysik der Lingâyats stehen nicht die ontologischen und kosmogonischen Lehren, wie sie in den Âgamas dargelegt und in den im Vorhergehenden besprochenen shivaitischen Systemen ausgebildet worden sind, sondern Erörterungen über die Aspekte von Gott und Einzelseele.

Der all-eine Geist, der die Grundlage (sthala) für den Bestand (sthâna) und Vergang (laya) der Welt ist, zerteilt sich durch die Bewegung (kshobha), die er durch seine Shakti in sich hervorruft, in die Zweiheit von „Linga-sthala" und „Anga-sthala". Das erstere ist die überirdische Gottheit, die alles regiert und von allen Wesen zu verehren ist, das andere die Einzelseele, die Gott zu gehorchen und ihn zu verehren hat. Am Linga-sthala und am Anga-sthala lassen sich drei Gruppen von je zwei Aspekten unterscheiden. Nach der vom Vedânta entwickelten Anschauung manifestieren sich am Einzelwesen die drei Bewußtseinsstufen des Wachens, Traumes und Tiefschlafs. In diesen identifiziert sich die Einzelseele 1. mit dem groben Leib, 2. mit dem aus den Sinnesorganen, Lebenshauchen und den Organen der Denktätigkeit gebildeten feinen Leib, oder 3. mit dem aus Unwissenheit bestehenden Ursacheleib. Diese drei Leiber dienen den Lingâyats als Einteilungsprinzip für die drei Stadien einer größeren oder geringeren Entfernung der Seele vom Göttlichen. Sie werden vom soteriologischen Gesichtspunkt aus als Tyâga-, Bhoga- und Yoga-anga bezeichnet, weil die Seele auf diesen Stufen die Welt aufzugeben (tyâga) hat, Gott als ein ihr übergeordnetes Wesen erlebt (bhoga) oder der Vereinigung (yoga) mit Gott nahekommt. Jede von diesen Stufen weist wieder zwei Aspekte auf, so daß sich also im ganzen sechs Aspekte ergeben, welche am Individuum zutage treten können.

Die drei Bewußtseinsstufen der Seele entsprechen drei

Manifestationsweisen Gottes, in welchen dieser von der Seele mit dem groben Leibe verehrt (ishta), mit dem feinen Leibe als Lebenshauch (prâna) von allem erfahren oder als ewiges Sein (bhâva) realisiert wird. Diese drei Formen der göttlichen Wirklichkeit weisen selbst wieder je zwei Aspekte auf, in denen je eine von den sechs geistigen Shaktis Gottes zum Ausdruck kommt.

Die Lehre von den miteinander korrespondierenden 6 Linga-sthalas und 6 Anga-sthalas macht den Hauptinhalt der Schriften der Vîrashaivas aus[82]; sie bildet den Kernpunkt einer Heilslehre, welche den Weg zeigen soll, wie die Einzelseele mit Hilfe von geistigen Übungen und vertrauensvoller Hingabe an Shiva schließlich die Erkenntnis der untrennbaren Einheit mit ihm gewinnt und dadurch der Erlösung teilhaftig wird.

Das Mittel, das zum Heil führt, ist die Bhakti, die gläubige Liebe zu Shiva. Diese ist aber nichts anderes als die Shakti Gottes in einer besonderen Form. Als sich das all-eine Wesen in den Weltenherrn und die Einzelseelen zerspaltete, da blieb den von Gott getrennten, durch das Ungeistige gefesselten Geistmonaden die Kraft des Glaubens, die nach der Vereinigung mit dem Urgrund alles Seins strebt. Shakti und Bhakti sind deshalb nur verschiedene Erscheinungsformen einer und derselben Wirklichkeit: Shakti ist die Aktivität (pravritti), die die Wandelwelt schafft, und Bhakti ist das Abstehen (nivritti) vom Irdischen, das zur Vereinigung mit Gott drängt[83].

Obwohl das System die substantielle „Nicht-Zweiheit" von Shiva und Jîva lehrt, sieht es das höchste Ziel alles Daseins doch nicht in der restlosen Verschmelzung von Einzel- und Allseele. Die Erlösung besteht nicht in einem Verlöschen des Individuums in Shiva, sondern in einer engen Verbindung beider. Dies entspricht der hohen Bedeutung, welche der Bhakti beigemessen wird: denn lieben kann man nur das, was von einem selbst verschieden ist.

Die Philosophie der Lingâyats trägt einen streng sektarischen Charakter insofern, als sie bestimmte Sakramente als notwendige Voraussetzungen für das Beschreiten des Heilsweges betrachtet. Sie nimmt daher an, daß die Bekenner anderer Glaubensformen nur durch allmähliches Fortschreiten im Verlauf der Seelenwanderung zur Erlösung heranreifen können, daß aber die Vîrashaivas, die eine besondere Weihe (dîkshâ) empfingen und das Linga tragen, nicht mehr dem Sansâra unterliegen, sondern nach dem Tode unmittelbar in Shivas Welt gelangen.

e) Die Alchimisten

Die Alchimie hat zeitweise in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Wenn die mittelalterlichen Jünger der Kunst, unedle Metalle in edle zu verwandeln, Demokrit und andere Weise des Altertums zu den Begründern ihrer Wissenschaft rechnen, so ist dies freilich unberechtigt, unzweifelhaft haben aber Albertus Magnus, Raymundus Lullus und Roger Bacon sich mit Alchimie beschäftigt und auch bei den Renaissance-Philosophen, bei Paracelsus und Jakob Böhme sind alchimistische Gedankengänge lebendig. Daß die Araber die Alchimie mit Vorliebe pflegten und ihr zugleich mit dem Namen auch die Gestalt gaben, ist bekannt. Aber auch außerhalb des mittelländischen Kulturkreises ist die Alchimie mit bestimmten philosophischen Lehren verbunden gewesen. In China haben namentlich Taoisten sich alchimistischen Studien hingegeben. Erstrebt wurde von ihnen weniger die Herstellung von Gold, als die Gewinnung eines Lebenselixiers, das die Unsterblichkeit verleihen oder wenigstens das Leben verlängern sollte. Die Vorstellung, daß der „lapis philosophorum“, der Stein der Weisen, alle Krankheiten heile, das Alter verjünge und

den Tod herausschiebe, stand ja auch bei vielen westlichen Alchimisten im Mittelpunkt ihrer Bemühungen.

Es ist unter diesen Umständen nicht erstaunlich, daß auch in Indien derartige Anschauungen einen Boden fanden, und wir müssen uns höchstens darüber wundern, daß sie in der Literatur, soweit bisher festgestellt wurde, einen nur geringen Niederschlag gefunden haben. Denn abgesehen von einzelnen Nachrichten über spätbuddhistische Meister, die sich mit Alchimie beschäftigt haben sollen, und solchen von Alberuni, Marco Polo und anderen Reisenden, die uns erzählen, daß Yogîs sich mit alchimistischen Praktiken abgaben, haben wir nur wenige Dokumente über die indische Alchimie[84]. Daß die Alchimie nach dem Eindringen der mohammedanischen Kultur in Indien ihre Adepten hatte, ist begreiflich: es steht jedoch fest, daß sie schon vor der islâmischen Zeit in Indien bestanden hat. Denn bereits in verschiedenen, im 4. bis 7. Jahrhundert ins Chinesische übersetzten Mahâyâna-Werken finden sich Hinweise. Wenn die Goldmacherkunst nicht, wie anzunehmen ist, in Indien selbst entstanden ist, könnten also nur griechische oder chinesische Einflüsse bei ihrer Genesis wirksam gewesen sein. Charakteristisch indisch ist es jedenfalls, daß die Verwendung von Lebenselixieren mit Yoga-Übungen kombiniert und der Gewinnung der Erlösung dienstbar gemacht wird, wie uns dies Mâdhava in seiner „Zusammenfassung aller Systeme" von der shivaitischen Quecksilber-Schule (Raseshvara-darshana) berichtet.

Die Anhänger dieses Systems, welche die Wesensidentität mit dem höchsten Weltenherrn (parameshvara-tâdâtmya) erstreben, empfehlen zur Erlangung dieses Ziels das Trinken eines aus dem „jenseitiges Heil verbürgenden" (pâra-da) „Fürst der Säfte" (raseshvara) hergestellten Elixiers. Denn Quecksilber und Talk sollen Absonderungen Shivas und seiner Shakti sein, als sie gegeneinander in Liebe entbrannten[85] und wirken des-

halb als Lebensspender. Da nun die Erkenntnis nur die Frucht langen Studiums ist, ein solches aber ein langes Leben zur Voraussetzung hat, ist es für den, der die Befreiung vom Sansâra sucht, von großem Wert, einen Leib zu besitzen, der nicht frühzeitigem Tode anheimfällt. Der Yogî soll deshalb durch Verwendung von Drogen seinen Leib läutern, damit dieser in einen „divya-tanu" (göttlichen Körper) von überphysischer Reinheit verwandelt, zur Seelenhülle eines „Lebend-Erlösten" (jîvanmukta) werde.

Der Glaube an eine Transsubstantiation des Körpers durch Einnehmen bestimmter Drogen findet sich auch bei der shivaitischen Sekte der „Siddhas" („Vollendete"), (Tamil: Sittar), über welche noch wenig bekannt ist. Angeblich sollen die südindischen Siddhas in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung durch zwei chinesische Taoisten, deren Namen als Bhoga und Pulippâri wiedergegeben werden, in alchimistischen Methoden unterrichtet worden sein[86]. Bei der tamulischen Sekte der Sittars, welche im 16.—17. Jahrhundert einen bilderfreien puritanischen Shiva-Monotheismus vertrat, mögen sich auch islâmische Einflüsse geltend gemacht haben.

II. Das System der Jainas

Die Lehre der Jainas hat nach der Ansicht ihrer Bekenner durch den Tîrthankara (Furtbereiter, d. h. Kirchenstifter) Mahâvîra († 477 oder 467 v. Chr.) ihre endgültige Gestalt erhalten. Mahâvîra soll seinerseits aber nur eine Lehre weiter überliefert bzw. neu entdeckt haben, welche vor ihm schon von 23 anderen Tîrthankaras verkündet worden war. Die zweiundzwanzig ersten von diesen, welche vor Jahrtausenden gelebt haben sollen, sind ganz mythisch, der dreiundzwanzigste aber, Pârshva, der 250 Jahre vor Mahâvîra gestorben sein soll, ist vielleicht historisch, so daß wir in ihm möglicherweise den zeitlich freilich nicht sicher fixierbaren Stifter des Jainismus zu sehen haben. Mahâvîra hat nichts Schriftliches hinterlassen. Die ihm zugeschriebenen Lehren sind in einem in der Prâkrit-Sprache abgefaßten Kanon enthalten, der erst 500 n. Chr. seine heutige Gestalt empfangen haben soll. Es ist klar, daß in den 980 Jahren, welche nach der Tradition der Jainas zwischen Mahâvîras Tod und dem Abschluß des Kanons liegen, mancherlei neue Gedanken in diesen Aufnahme gefunden haben können; daß dies der Fall gewesen sein muß, ergibt sich auch daraus, daß der Kanon heute nur von einer der großen Konfessionen der Jainas, die sich im 1. Jahrhundert n. Chr. bildeten, als autoritativ anerkannt wird. Denn nur die Shvetâmbaras (d. h. „Weißgekleideten", so genannt, weil ihre Mönche und Nonnen weiße Gewänder tragen) sehen in ihm die maßgebliche Wiedergabe der Gedanken Mahâvîras; die Digambaras (Luftgekleideten, deren Asketen nackt gehen, was heute allerdings nur noch in wenigen seltenen Fällen geschieht) glauben hingegen, daß die alten heiligen Schriften überhaupt in Verlust geraten seien und betrachten als Grundlage ihrer Dogmatik die Werke von Kirchenlehrern, welche im 1. Jahrtausend n. Chr. gelebt haben. Es läßt

sich unter diesen Umständen nicht feststellen, was Mahâvîra selbst im einzelnen gelehrt hat. Die bemerkenswerte Tatsache, daß sich die Lehren der beiden Konfessionen nur in verhältnismäßig ganz geringfügigen Punkten voneinander unterscheiden, spricht jedoch dafür, daß das noch heute in Geltung stehende System wenigstens in seinen Grundzügen auf Mahâvîra zurückgeht und in der Folgezeit in seinem Sinne in von allen Jainas als verbindlich anerkannter Weise fortgebildet worden ist, wird doch heute noch die erste wissenschaftlich-systematische Dogmatik der Shvetâmbaras, der „Leitfaden zur Erfassung des wahren Sachverhalts" (Tattvârthâdhigama-Sûtra) des Umâsvâti (wahrscheinlich 4.—5. Jahrhundert n. Chr.) auch von den Digambaras benutzt. Die einzelnen Phasen der Lehrentwicklung der älteren Zeit sind zum großen Teil noch dunkel; seit der Mitte des 1. Jahrtausends scheint das System keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren zu haben, so daß eine Darstellung, die auf Umâsvâti fußt, jedenfalls den Anspruch darauf erheben kann, die allgemeinen Grundzüge der Jaina-Philosophie wiederzugeben. Da ich die Lehre der Jainas zu wiederholten Malen mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt habe[87], erübrigt es sich hier, sie eingehend darzustellen. Der Vollständigkeit halber sei jedoch eine knappe Skizze der Hauptpunkte des Jaina-Systems gegeben.

Die sieben Grundwahrheiten (tattva), auf denen die Weltanschauung und Heilslehre von Mahâvîras Gemeinde beruht, heißen: 1. Seelen (jîva, wörtlich Leben), 2. Lebloses (ajîva), 3. Einströmen (âsrava), 4. Bindung (bandha), 5. Abwehr (samvara), 6. Tilgung (nirjarâ) und 7. Befreiung (moksha) der Seelen von dem in Form von Leblosem (Stoffen) in sie eingedrungenen Karma. Die ersten beiden Grundwahrheiten befassen sich also mit den Substanzen, die durch ihr Zusammenwirken das Weltgeschehen zustandebringen, die übrigen fünf

mit den Zuständen, die an der ersten Gruppe von Substanzen eintreten, wenn sie sich mit dem Leblosen verbinden oder von ihm lösen.

Es gibt unendlich viele ewige, erkennende und tätige Einzelseelen (jîva), die alle einander im Range gleichstehend, von Natur aus Allwissenheit, Seligkeit, moralische Vollkommenheit und unbegrenzte Kräfte besitzen. Sie werden zwar als immaterielle Geistmonaden bezeichnet, tatsächlich aber eher als feine Substanzen vorgestellt, die sich ausdehnen und kontrahieren können und Stoffe in sich hineinziehen und ausstoßen.

Der andere Grundbestandteil der Welt ist das Unbelebte (ajîva). Zu diesem werden drei Arten von Äther gerechnet: der Raum (akâsha), die Medien der Bewegung (dharma) und Ruhe (adharma), ferner die Zeit (kâla) sowie die Materie (pudgala). Die letztere besteht aus ganz feinen gleichartigen Atomen, die dadurch, daß sie sich zu Aggregaten verbinden, die verschiedensten feinen und groben Formen annehmen.

Im Gegensatz zum klassischen Sânkhya, für welches Seelen und Materie etwas so verschiedenes sind, daß eine reale Verbindung zwischen ihnen nicht möglich ist, lehrt der Jainismus, daß die Seelen seit Ewigkeit mit Stoffen durchsetzt sind. Diese Infektion hat zur Folge, daß die natürlichen Eigenschaften der Seele ganz oder teilweise verhüllt werden und aus einer Geistmonade ein der Geburt und dem Tode unterworfenes empirisches Lebewesen wird, das mit materiellen Leibern behaftet, im Sansâra umherirrt. Die Jîvas, welche die Welt bevölkern, zerfallen in zahllose Klassen, denn außer Göttern und Dämonen, Höllenwesen, Menschen, Tieren und Pflanzen betrachten die Jainas auch Steine und Erdklumpen, Flammen, Wassertropfen und Winde als belebt, und zwar insofern, als sie annehmen, daß zahlreiche Seelen diese Dinge als Kollektivkörper besitzen.

Die Verbindung der Seele mit den Stoffen hat seinen Grund darin, daß infolge der Betätigung (Yoga) der

Seele Stoffe in diese hereingezogen werden, welche in ihr zu Karma werden. Das Karma äußert sich in achtfach verschiedener Weise: es verhüllt 1. das Wissen und 2. das Schauen (das heißt die formaliter unbestimmte Erkenntnis) der Seele, es verursacht 3. das Empfinden von Lust und Leid, es stört 4. den wahren Glauben und rechten Wandel, es verleiht 5. ein bestimmtes Dasein als Gott, Mensch, Tier oder Höllenwesen, es versieht 6. das empirische Lebewesen mit bestimmten phyischen, psychischen oder schicksalhaften Eigenschaften, es bestimmt 7. den Rang, der jemandem durch Geburt zuteil wird und es hindert 8. die Energie, die dem Jîva von Natur eigen ist. Die acht „Karma-Arten" (karma-prakriti) werden von den Dogmatikern bis ins Einzelne beschrieben und klassifiziert, so daß sich insgesamt 148 Unterarten ergeben. Die alte Anschauung, daß eine Tat die Seele mit einer Schuldsubstanz behaftet, die sich solange in unheilvollen Geschehnissen auswirkt, bis sie sich verzehrt hat oder durch rituelle Begehungen entfernt worden ist, findet hier ihre quasiwissenschaftliche Ausgestaltung.

Die Qualität der von einem Lebewesen vollbrachten Tat ruft das Einströmen (âsrava) von gutem oder bösem Karma in die Seele hervor und veranlaßt die „Bindung" (bandha) der Seele durch dieses. Ein geistiger Aufstieg ist nur möglich, wenn es gelingt, das Eindringen von Karma zu verhindern und das schon in der Seele aufgespeicherte Karma aus dieser zu entfernen, bevor es sich realisieren kann. Der Abwehr (samvara) dient die Führung eines tugendhaften Lebens, das durch Erfüllung der moralischen Pflichten dem schlechten Karma den Eingang versperrt, der Tilgung (nirjarâ) die Ausführung von asketischen Übungen. So wie nämlich Mango-Früchte dadurch, daß man sie großer Hitze aussetzt, frühzeitig zur Reife gebracht werden können, so kann auch durch Tapas (wörtlich: Erhitzung) bewirkt werden, daß das Karma vor der Zeit in den Zustand gelangt,

in welchem es sich durch Realisation verzehrt und nun wirkungslos ausfällt[88].

Hat die Seele im Verlaufe unzähliger Wiedergeburten die drei schlimmsten Ursachen der Bindung an die Welt: Irrglaube, Zuchtlosigkeit und Leidenschaft beseitigt und sich von allem schlechten Karma geläutert, so ist sie schließlich in der Lage, schon in diesem Leben den Zustand der Heiligkeit zu erringen, bei welchem die Karmas ausgeschaltet sind, welche ihrer Erkenntnis, ihrem Wandel und ihrer Energie Schranken setzen. Als bekörpertes Wesen weilt sie dann als ein „noch mit irdischer Aktivität versehener Allwissender“ (sayogikevalin) unter den Menschen, bis sie vermittels eines Samudghâta genannten Prozesses alles noch in ihr vorhandene Karma ausstößt. Ist sie so von allem Stofflichen und von der vierten Ursache der Bindung, der weltlichen Aktivität (yoga) frei geworden, so steigt sie, da ihr selber keine Schwere zukommt, zum Gipfel der Welt empor. Hier über allen Götterhimmeln, nahe an der Grenze des leeren Raumes, liegt die Stätte, wo die Vollendeten als körperlose Geister in ewiger Ruhe die Seligkeit der Erlösung genießen, indem sie ihre wahre Natur verwirklichen.

Der Jainismus lehrt ein streng dogmatisches System, dessen Wahrheit nach der Meinung seiner Anhänger dadurch sichergestellt ist, daß allwissende Heilige, die über transzendente Erkenntnisse verfügen, es verkündet haben. Die Notwendigkeit, ihre Anschauungen gegen die Angriffe anderer Schulen zu verteidigen, nötigte die Jainas aber seit alter Zeit, sich mit der Logik und Dialektik zu beschäftigen. Eine Anzahl von Shvetâmbara- und Digambara-Schriftstellern haben deshalb in ihren Werken auch logische Probleme behandelt[89]. Berühmt ist die unter dem Namen „Syâdvâda“ bekannte Relativitätstheorie der Jainas, die auf Mahâvîra zurückgeführt wird, die aber vielleicht in Anlehnung an ursprünglich

von Skeptikern entwickelte Prinzipien (S. 126) ausgebildet worden ist.

Der Syâdvâda lehrt: das Reale hat unendlich viele Attribute. Jede Aussage über ein Ding ist deshalb einseitig; ihr Gegenteil kann von einem anderen Gesichtswinkel aus betrachtet, genau so zutreffend sein. Im ganzen werden sieben Arten von Aussagen, die gemacht werden können, unterschieden, das ganze System der „sieben Tropen" heißt dementsprechend „saptabhangî", eine jede von diesen Formeln wird durch das Wort „Syât" „es möchte sein", das heißt „in gewissem Sinne", eingeleitet. W. Schubring[90] faßt die Theorie wie folgt zusammen: „Die Sapta-bhangî besagt, daß von gewähltem Standpunkt aus gesehen ein Ding: 1. als existent (syâd asti). 2. als nicht-existent (syân nâsti), nämlich unter Aspekten eines anderen Dinges betrachtet, 3. als sowohl existent wie nicht-existent (syâd asti nâsti) jenes unter eigenen, dieses unter fremden Aspekten bezeichnet werden kann. Die beiden Aussagen von 3. können aber nur nacheinander gemacht werden. Sie gleichzeitig zu machen, ist nicht möglich, unter diesem Gesichtspunkt ist der Gegenstand 4. unbeschreibbar: syâd avaktavya. Die übrigen drei Sätze lauten wie die drei ersten mit Hinzufügung von avaktavya. Dies gibt im Satz 5. an, daß ein Ding existent ist, aber neben dieser positiven Beschaffenheit in bezug auf ein anderes Ding ein solche negative Art hat, welche beide gleichzeitig auszusprechen nicht möglich ist: syâd asti ca avaktavya. Die Umkehrung auf der Basis der Nicht-Existenz ist Satz 6: syân nâsti ca avaktavya: Satz 7 endlich drückt aus, daß ein Gegenstand wie in 3. positiv und negativ prädiziert werden kann, aber nicht gleichzeitig, sondern nur nacheinander: syâd asti ca nâsti câvaktavya." Diese Theorie der sieben Tropen hat ihre Ansätze schon in kanonischen Texten, hat ihre volle Ausbildung aber erst in der späteren Zeit erhalten. Die Jainas bedienten sich ihrer in ihren dialek-

tischen Kämpfen mit ihren Gegnern, um darzutun, daß kein bejahendes oder verneinendes Urteil absolute Geltung habe, sondern nur in begrenztem Sinne richtig sei, weil es stets auf die Beziehung ankomme, in welcher es ausgesprochen wird. Es ist klar, daß der Syâdvâda eine scharfe Waffe darstellt, geeignet, gegnerische Ansichten zu widerlegen, und man versteht es, daß die Jainas aus Stolz über den Besitz dieser unfehlbaren Methode ihr ganzes System auch als „Syâdvâda" bezeichnen. Wie alle Verfechter einer bestimmten dogmatischen Lehre beachten sie dabei aber nicht, daß oft die gleichen Argumente, mit welchen sie ihre Gegner bekämpften, auch gegen sie selbst mit gleichem Erfolge in Anwendung gebracht werden können.

Die Lehre der Jainas ist von allen, die heute noch in Indien blühen, wohl diejenige, die am meisten altertümliche Züge bewahrt hat. Während die anderen Systeme, die bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen, sich im Laufe der Zeit durch Aufnahme fortschrittlicher Ideen erneuert haben, hat das der Jainas wohl manche Einzelheiten verändert und weiter ausgebildet, in seinen Grundzügen aber ist es den einmal geprägten Denkformen treugeblieben. Dies erklärt es, daß der Jainismus seit anderthalb Jahrtausenden, wenn nicht länger, einen Nebenstrom der indischen Geistesgeschichte darstellt, der abseits der großen Entwicklung verläuft und nichts Wesentliches zu ihr beigetragen hat.

III. Die Systeme der Buddhisten

a) Die Grundlagen und Anfänge

1. Der Kerngedanke der Buddha-Lehre

Die Lehre Gautama Buddhas unterscheidet sich von derjenigen seiner Zeitgenossen in einem Punkte von fundamentaler Bedeutung. Jene nehmen insgesamt an, daß der uns umgebenden empirischen Wirklichkeit eine oder mehrere ewige Substanzen zugrunde liegen. Der Vedânta glaubt an ein ewiges Seiendes, das sich zur Vielheit des Geistigen und Ungeistigen entfaltet, und die anderen Systeme postulieren eine größere oder geringere Zahl von ewigen Weltprinzipien: Gott, Seelen, Stoffe usw., die in allem Geschehen zutage treten. Der alte Buddhismus hingegen leugnet kategorisch, daß es in der Welt unaufhaltsamen Wandels irgend etwas geben könne, dem ewiges Beharren und eigenständiges Sein zugesprochen werden darf. Die letzten Elemente der Wirklichkeit sind für ihn deshalb nicht stoffliche oder geistige Entitäten, an denen sich bestimmte Zustände, Qualitäten usw. manifestieren, sondern die psychischen Kräfte, mit denen wir die Welt zu erfassen und zu meistern suchen, sowie die sinnlichen Wahrnehmungen und mentalen Daten, die in unser Bewußtsein treten, sind selbst die Faktoren (dharma), auf welche alles zu reduzieren ist. Diese in der Welt feststellbaren Dharmas sind aber auch keine ewigen, festen, bleibenden Einheiten, aus deren Zusammenfügung sich der Kosmos aufbaut wie das Bild eines Kaleidoskops aus in aller Flucht der Erscheinungen konstant bleibenden Steinen, sondern sie sind selbst in unaufhörlichem Werden und Vergehen begriffen, sie entstehen in gesetzmäßiger funktioneller Abhängigkeit auseinander, um kaum ins Dasein getreten wieder zu verschwinden und anderen ihrer Art Platz zu machen. Für diese Philosophie gibt es also in der Welt der Erfahrung kein Sein, sondern nur ein ununterbro-

chenes Werden; es gibt kein beharrendes Ich und keine beharrenden Dinge außerhalb von ihm, sondern nur einen unablässig fließenden Strom von Dharmas, die zueinander in bestimmten Zusammenhängen stehen.

Der Terminus „dharma", mit welchem der Buddhismus die letzten Elemente der Wirklichkeit bezeichnet, gehört zu Wurzel „dhar", tragen; die Dharmas sind also die tragenden Faktoren des Weltgeschehens; nach der klassischen Definition heißen sie so, weil sie ihre eigenen Merkmale an sich tragen[91]. In dem Worte liegt zugleich aber noch ein anderer Sinn beschlossen. Das Wort „dharma" bedeutet auch das Weltgesetz, das in allem kosmischen und sittlichen Geschehen zur Geltung kommt. Wir werden deshalb die Daseinselemente des Buddhismus genauer noch als die Faktoren bezeichnen können, in welchen das ewige Weltgesetz sich äußert. Die ihnen innewohnende Gesetzlichkeit aber offenbart sich bei den vergänglichen Dharmas darin, daß sie nur in Abhängigkeit von anderen ins Dasein treten, derart, daß der „Zusammenstoß" (sanghâta) bestimmter Dharmas neue auftreten läßt.

Es ist begreiflich, daß eine Philosophie, die so stark abweicht von den Prinzipien, die den meisten Systemen Indiens wie des Abendlandes zugrunde liegen, sich erst allmählich dem Verständnis der europäischen Forschung erschlossen hat.

Die Ethik und Heilslehre des Buddhismus war der gebildeten Welt des 18. Jahrhunderts bereits in ihren Grundzügen bekannt. Man wußte auch, daß der Buddhismus eine sittliche Weltordnung annimmt, hingegen das Dasein eines persönlichen Weltenherrn leugnet. Schon Kant sagt von den Siamesen: „Sie verwerfen die göttliche Vorsehung, lehren aber, daß durch eine fatale Notwendigkeit Laster bestraft und Tugenden belohnt werden"[92]. Daß die Buddhisten keine Wanderung von ewigen Seelenmonaden annehmen, ist hingegen erst viel später bekannt geworden. Eingehend hat wohl zuerst

H. Th. Colebrooke diesen Punkt der buddhistischen Dogmatik behandelt[93]; später ist er durch die Arbeiten von Spence Hardy und anderen näher dargelegt worden, so daß Schopenhauer[94] schon die buddhistische Lehre von der „auf moralischer Basis ruhenden Palingenesie" von der brahmanischen Theorie von der „Metempsychose" unterscheidet. Das seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts aufblühende Studium der indischen, vor allem der Pâli-Texte, hat die Kenntnis der buddhistischen Gedankenwelt mächtig gefördert, so daß die Einzelheiten immer schärfer erfaßt werden konnten. Über die eigentliche metaphysische Grundidee, welche die Basis des Ganzen bildet, war man sich jedoch noch nicht klar. Das hatte zur Folge, daß das Wesen von Buddhas Lehre sehr verschieden beurteilt worden ist. Die einen meinten, weil in ihr nicht von Gott, Seelen, ewigen Weltelementen oder anderem die Rede ist, sei sie von Hause aus eine reine Sittenlehre und Buddha habe sich allen metaphysischen Problemen gegenüber ablehnend verhalten. Bei dieser Auffassung bleibt freilich ungeklärt, wieso Buddha dann von einer Wiederverkörperung sprechen und diese durch die Lehre von dem zwölfgliedrigen Kausalnexus begründen konnte. Andere haben die Ansicht vertreten, Buddha habe zwar keine eigene Metaphysik geschaffen, er habe aber Lehren der Upanishaden, des Sânkhya und des Yoga, die zu seiner Zeit sich weitgehender Anerkennung erfreuten, kritiklos übernommen und für seine Bedürfnisse umgebildet; dies habe zur Folge gehabt, daß ein System entstanden sei, das an unlösbaren Widersprüchen krankt, indem es so disparate Dinge wie das Festhalten an einer jenseitigen Vergeltung und die Leugnung einer Seele miteinander verbindet[95]. Wieder andere verfochten die Theorie, Buddha habe ein Göttliches und Geistiges nicht geleugnet, hierüber aber Schweigen bewahrt, weil er dem Menschen nur soviel an Begriffen und abstraktformulierten „Wahrheiten" mitgeben wollte, als es ihm

für die Erreichung seines praktischen und erzieherischen Zwecks gut und förderlich erschien[96]. Und schließlich hat es auch nicht an Kritikern gefehlt, welche einfach die Behauptung aufstellten, die Mönche hätten eine angebliche Lehre Buddhas von einem Ātman mißverstanden oder verfälscht, und nun ihrerseits eine solche aus einigen Aussprüchen rekonstruieren wollen.

Im Jahre 1912 erschien, zunächst in Europa wenig beachtet, in Calcutta das Buch „Systems of Buddhistic Thought" des japanischen Buddhologen Sôgen Yamakami. In seinem Werk wurde zum erstenmal die Lehre des Abhidharma-kosha des Vasubandhu von den Dharmas in einer europäischen Sprache auseinandergesetzt. Angeregt durch die Angaben Yamakamis, begann der junge deutsch-russische Forscher Otto Rosenberg (1888 bis 1919) während eines Studienaufenthaltes in Japan diesen Text in seiner chinesischen Version zu studieren. Als Ergebnis seiner Forschungen veröffentlichte er 1918 in russischer Sprache eine Arbeit über die „Probleme der buddhistischen Philosophie", die 1924 in Heidelberg in deutscher Übersetzung herauskam. Das epochemachende Werk gab den Anstoß zu einer ganzen Anzahl von weiteren Veröffentlichungen der verschiedensten Art. Rosenberg verfocht die These, daß der Begriff „dharma" für die buddhistische Philosophie eine so entscheidende Bedeutung hat wie z. B. der Begriff der „Idee" in der Philosophie des Plato, und zeigte im einzelnen, daß die Erfassung dieser Grundkonzeption die Schwierigkeiten beseitigt, welche bisher dem Verständnis der buddhistischen Metaphysik entgegenstanden. Dadurch, daß man nämlich das sehr vieldeutige Wort „dharma" vielfach im Sinne von „empirische Dinge der Außenwelt" und nicht in der technischen Bedeutung von nicht mehr reduzierbaren Daseinsfaktoren verstanden hatte, war die Forschung sich nicht darüber klar geworden, daß die zahllosen Stellen der buddhistischen Literatur, die von den Dharmas sprechen, nicht als bloße Schilderungen

von Phänomenen anzusehen sind, sondern eine festumrissene philosophische Bedeutung haben.

Da Vasubandhu von Buddha durch acht Jahrhunderte getrennt ist, war natürlich nicht anzunehmen, daß die von ihm dargestellte „Theorie von den Dharmas“ in allem derjenigen entspricht, welche der Vollendete selbst gelehrt hat. Ich habe daher im einzelnen darzulegen versucht, wie sie im Laufe der Zeit aus einfachen Vorstellungen erwachsen ist und bin dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß jedenfalls schon zur Zeit Ashokas (um 250 v. Chr.) die Lehre von den Daseinsfaktoren als der Kern der buddhistischen Dogmatik betrachtet worden ist[97]. Da Buddha selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, was in den ältesten in dieser Zeit als maßgeblich anerkannten Texten auf Buddha zurückgeht oder was an ihnen der Tätigkeit der in Buddhas Bahnen wandelnden Exegeten verdankt wird. Da aber als wahrscheinlich anzunehmen ist, daß die Redaktoren des Kanons zwar die Lehren des Buddha weiter ausgestaltet, nicht aber völlig abgeändert haben, spricht alles dafür, daß schon Buddha selbst das Fundament geschaffen hat, auf welches sich alle buddhistische Philosophie aufbaut. Bezeichnet doch die gesamte Tradition Buddha als den Urheber der Dharma-Theorie, wenn sie bis heute ihr Glaubensbekenntnis zusammenfaßt in die Worte: „Die Dharmas, die ursächlich bedingt sind, deren Ursachen hat der Vollendete dargelegt und ebenso die Austilgung dieser Dharmas. Darin besteht die Lehre des großen Asketen.“

Seit jeher ist die Forschung darum bemüht gewesen, die Lehre des Buddha aus älteren philosophischen Anschauungen abzuleiten. Solange die zentrale Bedeutung der Dharma-Theorie noch nicht erkannt worden war, glaubte man an eine Abhängigkeit des Buddha von dem klassischen Sânkhya, weil dieses atheistisch ist und alle empirischen Phänomene auf die Wirksamkeit von Kraftsubstanzen, nämlich der Edukte der Prakriti, zurück-

führt. Da das „klassische Sânkhya" aber, wie S. 204 dargelegt wurde, wahrscheinlich erst viele Jahrhunderte nach Buddha entstanden ist, ist dies nicht möglich. Eher ließe sich denken, daß der Atheismus und andere vom klassischen Sânkhya verfochtenen Theorien überhaupt erst unter buddhistischem Einfluß formuliert worden sind. Aber auch das pan-en-theistische Sânkhya der Upanishaden kann — vorausgesetzt, daß es zu Buddhas Zeit schon existierte — nicht als ein direkter Vorfahr des Buddhismus angesehen werden, da es mit seiner Evolutionstheorie und seiner Scheidung von Purusha und Prakriti völlig andere Wege geht. Daß die Âtman-Lehre der Upanishaden den absoluten Gegenpol zur „anâtman"-Theorie des Buddhismus darstellt, versteht sich von selbst. Beide können auch nicht in der Weise auf einen Nenner gebracht werden, daß gesagt wird, Buddha habe den empirischen Âtman geleugnet, den transzendenten Atman aber anerkannt, und unter letzterem das Nirvâna verstanden. Denn nirgends wird aus dem Satze „Was nicht-ewig ist, ist Leid, was Leid ist, ist nicht das Selbst" (Samyutta 30, 1) gefolgert: „Was ewig ist, ist Nicht-Leid, was nicht Leid ist (das Nirvâna) ist das Selbst", vielmehr wird auch das Nirvâna als Nicht-Selbst bezeichnet[98] Gewiß hat die buddhistische Vorstellung vom Nirvâna manches mit derjenigen der Brahmanen vom ruhevollen transzendenten Âtman gemein; aber gleichgesetzt werden dürfen sie darum nicht, denn der Âtman ist für die Upanishaden ja nicht nur das Absolute, in welches der Erlöste eingeht, sondern auch der unvergängliche Kern alles Existierenden und der Urgrund, aus dem alles hervorgeht. Das Nirvâna ist aber von den Buddhisten nie als die Ursubstanz aufgefaßt worden, aus der die Welt entstanden ist. Es läßt sich daher nur annehmen, daß einzelne in den Upanishaden auftretende Anschauungen auf die Ausgestaltung der Lehre Buddhas von Einfluß gewesen sind. Eine unmittelbare Weiterbildung der Grundidee der Upanishaden zu der des

Buddhismus läßt sich aber nicht erweisen. Hingegen scheint alles dafür zu sprechen, daß der radikale Pluralismus der Dharma-Theorie auf einer höheren Ebene den vedischen Pluralismus fortsetzt, der oben dargestellt worden ist[99]. Die zahlreichen Übereinstimmungen, die zwischen Buddhismus und Jainismus bestehen, lassen sich im Sinne dieser Hypothese dahin erklären, daß beide Heilslehren ursprünglich auf dieser Grundlage entstanden sind, aber schon vor der Zeit Mahâvîras und Buddhas einschneidende Abwandlungen erfahren haben[100].

2. *Die philosophischen Lehren in den Reden Buddhas*

Die älteste Quelle für unsere Kenntnis der Lehre Buddhas sind die Lehrreden (Pâli: „sutta", Sanskrit: „sûtra"), die in dem in verschiedenen Sprachen — am vollständigsten in der Pâli-Sprache — auf uns gekommenen buddhistischen Kanon überliefert werden. Daß diese Reden nicht insgesamt wörtliche Wiedergaben von Predigten des Erhabenen sein können, wie die Buddhisten glauben, steht aus sprachlichen wie aus sachlichen Gründen fest[101]. Es hieße aber den Skeptizismus zu weit treiben, wollte man darum annehmen, daß wir von dem, was der Buddha tatsächlich vorgetragen hat, überhaupt nichts wissen könnten. Vielmehr ist anzunehmen, daß die Texte den gedanklichen Gehalt von Buddhas Unterweisungen treu wiedergeben, daß sie aber das von ihm Gelehrte nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich weiter ausgestaltet haben. Eine Ausscheidung des im Laufe der Zeit Hinzugekommenen von dem, was auf Buddha selbst zurückgehen mag, ist bei dem gegenwärtigen Stande unseres Wissens nur in einigen Fällen mit annähernder Wahrscheinlichkeit möglich; die meisten Forscher, die mit größerer oder geringerer Sicherheit „echtes Buddhawort" von der Arbeit der Redak-

toren des Kanons glaubten sondern zu können, haben sich von Grundsätzen leiten lassen, die keine objektive Beweiskraft haben. Unter diesen Umständen empfiehlt es sich, vorläufig davon abzusehen, zu erörtern, was aus der Gesamtmasse des im „Korb der Lehrreden" enthaltenen Gedankenguts direkt auf Buddha zurückzuführen ist und was nicht, und zunächst nur ein Gesamtbild von den Anschauungen zu entwerfen, die in den ältesten Teilen des Kanons als die Hauptpunkte der Lehre Buddhas angesehen werden. Eine eingehendere Besprechung einiger dieser Hauptpunkte wird dann im Zusammenhang mit der Darstellung der weiteren Lehrentwicklung gegeben werden.

Die letzten für uns greifbaren Realitäten, von denen in den Reden des Buddhas immer wieder gesprochen wird, sind „Dharmas", separate Wirklichkeiten, die Träger einer bestimmten Wirkung sind, selbst aber nicht weiter aufgelöst oder erklärt werden können. Der Begriff „dharma" umfaßt nur unzusammengesetzte „Dinge", das heißt er schließt alle konkreten, empirischen Natur- und Kunstprodukte (wie Steine, Geräte usw.) und alle Lebewesen aus, da diese insgesamt als Kombinationen von vielen Dharmas angesehen werden. Er umspannt mithin einen außerordentlich großen Kreis von Erscheinungen, die wir in ganz verschiedenen Denkkategorien einordnen würden. Im Pâli-Kanon werden nun als Dharmas bezeichnet: einerseits Gesetze, Ordnungen, Vorschriften, Gebote, Pflichten, Lehren und andererseits die verschiedensten Faktoren, welche dem gesetzmäßigen Weltgeschehen zugrunde liegen, wie: die Weltelemente Erde, Wasser, Feuer, Luft, die Sinnesfähigkeiten (Sehen usw.), Lebensfaktoren (Schlaf, Hunger, Krankheit), Denken, Wollen, Fühlen, Nichtwissen, Energie, Leidenschaften, gutes und schlechtes Handeln, weltliche Vorzüge und Nachteile (Gewinn, Verlust, Ruhm, Schande), Vorgänge (Werden, Altern, Sterben), Beziehungen zu anderen Wesen und Dingen (Berührung, Eintracht, Zwie-

tracht), ja sogar die Ordensspaltung. Alle diese Dharmas sind objektive Erfahrungen, dinglich aufgefaßte Kräfte, deren Dasein aus ihrer Wirkung erkennbar ist.

Alle Dharmas der Wandelwelt sind vergänglich, sie entstehen, nachdem sie vorher nicht da waren, und vergehen wieder, wenn sie ihre Wirkung erschöpft haben. Jeder Dharma springt in funktioneller Abhängigkeit zu anderen Dharmas auf, er entsteht also nicht durch einen bloßen Zufall, noch von selbst, noch durch eine fremde Macht, sondern auf Grund der vorhandenen Bedingungen. Der Buddha setzt also die Lehre von einem ursächlichen Zusammenhang aller Dinge an die Stelle der kausalen Weltansicht der Upanishaden, welche alles aus einem letzten Prinzip im Wege der Evolution hervorgehen lassen und dann nicht weiter fragen, wo das Urprinzip hergekommen sei.

In konsequenter Durchführung der Ansicht, daß es nirgend auf Erden etwas gibt, das unabhängig von anderem existiert und ein selbständiges Dasein besitzt, leugnet der Buddha auch das Vorhandensein von ewigen Geistmonaden. Es gibt für ihn keine unsterbliche beharrende Seelensubstanz, welche eine vom Körper verschiedene unveränderliche Einheit darstellt, vielmehr beruht auch das ganze geistige Leben nur auf der gesetzmäßigen Kooperation flüchtiger Faktoren; lediglich die Schnelligkeit, mit welcher sich die geistigen Prozesse vollziehen, und die Kontinuierlichkeit, mit welcher sie aufeinander folgen und ihre unlösbare Verwobenheit untereinander ruft die Vorstellung hervor, als gäbe es ein Ich, das von der Geburt bis zum Tode dasselbe bleibt, vor dieser vergänglichen Existenz schon da war und nach dem Dahinfall des Körpers unverändert in der Welt umherwandert, um in einem anderen Leibe sein Dasein fortzusetzen. Eine empirische Persönlichkeit besteht deshalb nicht, wie die Jainas lehren, aus einer unveränderlichen Seele und in immer neuen Formen sich wandelnden, seit anfangsloser Ewigkeit bestehenden Stoffen.

sondern sie beruht auf wechselnden Kombinationen von Dharmas, die in fünf Gruppen (skandha) eingeteilt werden: Sinnlich-körperliches (rûpa), Empfindung (vedanâ), Unterscheidung der einzelnen Wahrnehmungen, Vorstellungen usw. (sanjnâ), Triebkräfte (sanskâra) und Bewußtsein (vijnâna). Mit Nachdruck wird immer betont, daß keiner dieser Skandhas als ein „Selbst" betrachtet werden darf und daß auch derjenige Skandha, der dem Begriffe einer Seele am nächsten kommt, das Bewußtsein, nichts Eigenständiges, von anderen Unabhängiges ist, denn „nur in Abhängigkeit von einem Auge (das heißt der Fähigkeit zu sehen) und von Formen (das heißt Sehobjekten) entsteht ein Sehbewußtsein, nur in Abhängigkeit von einem Ohr und von Tönen entsteht ein Hörbewußtsein genau so, wie ein Holzfeuer oder ein Grasfeuer in Abhängigkeit von Holz oder Gras."

Obwohl der Buddha mit aller Entschiedenheit das Dasein einer im Leibe hausenden Seelenmonade bestreitet, lehrt er dennoch eine karmische Vergeltung. Die Notwendigkeit einer solchen ergibt sich aus der Einsicht, daß keine Ursache ohne Wirkung bleiben kann und daß im allgemeinen Zusammenhang alles Geschehens deshalb notwendigerweise auch moralische Kräfte nicht ohne Folgen sind. Die guten und schlechten Willensregungen (sanskâra) eines Wesens in der gegenwärtigen Existenz sind die Ursache davon, daß das Bewußtsein mit Verdienst und Schuld beladen sich über den Tod des Individuums hinaus fortsetzt. Das neue Wesen, das sich auf Grund des karma-bedingten, den Tod überdauernden Bewußtseins eines Verstorbenen bildet, ist mit dem, dessen Leib zerfällt, nicht identisch, es ist aber von ihm auch nicht verschieden, da das neue Wesen ja aus dem alten gesetzmäßig hervorgewachsen ist. Der gegen diese Wiederverkörperungs-Theorie vielfach erhobene Einwand, eine Vergeltung im Wege der Wiedergeburt sei nur denkbar bei Annahme einer unver-

änderlichen Seelensubstanz, ist hinfällig, denn ob der Träger des Karma von dem alten zum neuen Dasein eine sich gleichbleibende Geistmonade oder ein in kontinuierlicher Sukzession weiterfließendes Bewußtsein ist, ist an sich irrelevant; man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß nach buddhistischer Anschauung auch das Bewußtsein eines Lebenden ununterbrochen vergeht und neu entsteht.

Das Hervorgehen einer neuen Persönlichkeit aus einer verstorbenen und einer zukünftigen aus einer gegenwärtigen legt — so behauptet einstimmig die Tradition — die berühmte Formel vom „abhängigen Entstehen" (pratîtya-samutpâda) dar, die man wegen ihrer Altertümlichkeit und der hohen Bedeutung, die ihr in allen kanonischen Texten zugeschrieben wird, wohl mit Sicherheit als einen Grundpfeiler von Buddhas System bezeichnen muß. Sie lautet: Durch 1. Avidyâ, das Nichtwissen der Wahrheit entstehen 2. Sanskâras, karmagestaltende Triebkräfte, durch die Triebkräfte entsteht 3. Vijnâna, ein Bewußtsein als Kern eines Einzelwesens, durch das Bewußtsein entsteht 4. Nâma-rûpa, Name und körperliche Form, das heißt die Individualität eines geistig-leiblichen Wesens, das sich im Mutterleibe bildet, durch die Individualität entsteht 5. Shad-âyatana, die Sechsheit der Sinne (die Basen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Fühlens und rezeptiven Denkens), durch die Sinnessechsheit entsteht 6. Sparsha, die Berührung, das heißt der durch den Kontakt mit der Außenwelt hervorgebrachte Sinnenreiz, durch Berührung entsteht 7. Vedanâ, Empfindung, durch Empfindung entsteht 8. Trishnâ, Durst (Gier), durch Durst entsteht 9. Upâdâna, Lebenshang, d. i. zur Gewöhnung gewordener chronischer Durst, durch Lebenshang entsteht 10. Bhava, karmisches Werden, die Voraussetzung für eine neue Existenz, durch karmisches Werden entsteht 11. Jâti, eine (neue) Geburt, durch eine

Geburt entsteht 12. Jarâ-marana, Altern und Sterben.

Die Formel versucht die Kardinalfrage aller menschlichen Existenz zu beantworten: „Warum muß ich altern und sterben?" Die Voraussetzung hierfür ist, daß ich geboren worden bin; die Vorbedingung dafür findet sie darin, daß in einem früheren Dasein ein karmischer Werdeprozeß in Gang gebracht worden ist, der sich in einer Wiedergeburt äußern muß. Die Ursache hiervon ist der Wille zum Leben, der eine Intensivierung des Begehrens ist, dieses ist wieder dadurch hervorgerufen, daß man angenehmen oder unangenehmen Empfindungen ausgesetzt ist; die Empfindungen haben ihren Grund darin, daß man zu der Außenwelt in Kontakt tritt, der Kontakt hat zur Voraussetzung, daß die notwendigen Organe vorhanden sind, die Organe wieder können sich nur an einer geistig-leiblichen Persönlichkeit ausbilden, eine solche kann aber nur entstehen, wenn ein Bewußtsein als Kern derselben da ist. Ein Bewußtsein kann aber nur dann in einen Mutterleib eingehen, wenn die karmischen Triebkräfte eines früher existierenden Lebewesens ein Bewußtsein erzeugt haben. Karmische Kräfte werden hinwiederum nur produziert, solange noch nicht das erlösende Wissen dies unmöglich gemacht hat. So führt die Kette der Ursachen und Wirkungen schließlich auf das „Nichtwissen" als den letzten Grund alles leidvollen Werdens. Dieses Nichtwissen ist natürlich auch nicht als eine nicht weiter zurückführbare ursachelose Ursache anzusehen, sondern ist selbst auch wieder eine Folge des Karma einer früheren Existenz.

Die ganze Formel vom Kausalnexus ist aus einer Denkweise geboren, die der unseren inkommensurabel ist, weil sie nicht unterscheidet zwischen Substanzen, Qualitäten und Vorgängen, zwischen materiellen Ursachen und psychischen Bedingtheiten, sondern alle diese Faktoren als dingliche Realitäten auffaßt und in funktioneller Abhängigkeit voneinander entstehen läßt. Die

Reden des Buddha geben keine eindeutige Interpretation der Formel, so daß sich ihre ursprüngliche Bedeutung nicht mit Sicherheit feststellen läßt. Die ganze spätere Tradition deutet sie übereinstimmend dahin, daß in ihr die karmische Verflochtenheit einer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Existenz aufgezeigt werden soll, derart, daß die Glieder 1 und 2 auf die vergangene, die Glieder 3 bis 10 auf die gegenwärtige und die Glieder 11 und 12 auf die in Zukunft zu erwartende Existenz Bezug haben[102].

Die Kette der Geburten, die sich im gesetzmäßigen Wechsel von Ursache und Wirkungen anfangslos fortsetzt, kann nur zu einem Ende gebracht werden, wenn das Nichtwissen und die aus ihm folgenden Grundübel Gier und Haß vernichtet werden. Die Erkenntnis, daß alles in dieser Wandelwelt „ohne Selbst", das heißt ohne eine beharrende unabhängige Substanz, also vergänglich und deshalb leidvoll ist, öffnet den Weg zur Erlösung. Das Erfassen der vier heiligen Wahrheiten über den leidvollen Charakter alles Daseins, über die Leidenschaft als die Ursache des Leidens, über die Leidenschaftslosigkeit als einzige Möglichkeit, vom Leid befreit zu werden und über den edlen achtfachen Pfad als den praktischen Weg zum Heil ist die Voraussetzung dafür, daß das Rad der Wiedergeburten zum Stillstand kommt.

Der Erlösungsprozeß[103] wird als ein Stufengang angesehen, bei welchem durch allmähliche Ausmerzung der unheilvollen (das heißt dem Heil entgegenstehenden) und durch Mehrung der heilfördernden Dharmas eine immer größere relative Vollkommenheit erlangt wird, bis schließlich eine Aufhebung der zur Wiedergeburt führenden Leidenschaften möglich ist. Der von Haß, Gier und Nichtwissen befreite Heilige, der die vollkommene Geistesruhe (shamatha) und die Einsicht (vipashyanâ) in die vergängliche, substanzlose und leidvolle Wirklichkeit besitzt, wird schon in seiner irdischen Existenz des Nirvâna mit Beilegungen (das heißt unter

Fortbestehen der fünf Skandhas, die seine Persönlichkeit bilden) teilhaftig. Ist dann dies sein letztes karmabedingtes Leben zu Ende, so geht er in das vollendete Nirvâna ein, aus dem er nie wieder zu einem weltlichen individuellen Dasein erstehen kann.

Alle Philosophie besteht nach indischer Auffassung in der Erkenntnis der Verschiedenheit von Ewigem und Nichtewigem. Auch der Buddhismus unterscheidet sich hierin nicht von anderen Systemen. Während diese jedoch in der empirischen Welt bereits Ewiges in Gestalt von ewigen Atomen, ewigen Seelen, einem ewigen Gott, der alles durchdringt usw. feststellen, sind für den Buddhismus alle Elemente des empirischen Seins nicht ewig; unvergänglich ist nur, was über sie herausliegt — das Nirvâna, das todlose Element (amata-dhâtu). Gleichwohl aber ragt doch auch bei ihm das Ewige schon in die Vergänglichkeit hinein: das Nirvâna mit Beilegungen kann schon hier auf Erden verwirklicht werden. Aber noch in vielfältiger anderer Hinsicht ist in der Welt unaufhörlichen Wandels Unvergängliches vorhanden. Das Weltgesetz, das in der funktionellen Abhängigkeit der Dharmas, in ihrem Aufspringen und Vergehen, in Lohn und Strafe zum Ausdruck kommt, ist ewig und ebenso die Weltordnung, auf Grund deren das All die einzelnen Phasen seiner Entwicklung und Zerstörung in immer wieder der nämlichen Weise durchläuft und immer wieder dieselbe räumliche Einteilung (Himmel, Hölle, Mittelwelt usw.) und dieselben Wesensklassen aufweist. Das gleiche gilt von den vier heiligen Wahrheiten und von der Formel vom Kausalnexus, in welchen sich das Weltgesetz manifestiert, nicht als eine über den Dingen schwebende Macht, sondern als eine ihnen innewohnende Tatsächlichkeit. Ewig ist auch der unendliche Weltraum, in dem alles enthalten ist, ja sogar die oberen Teile der Welt sind ewig. Denn von den periodischen Vernichtungen eines Weltsystems werden zwar die Höllen, die Mittelwelt und die Götterwelten bis zur Brahmawelt be-

troffen, die darüber liegenden Götterwelten bleiben hingegen bestehen, weil in ihnen die Wesen ihren Aufenthalt nehmen, welche auf Grund ihres Karmas in einer der neu entstehenden niederen Welten wiedergeboren werden sollen. So erkennt denn selbst der Buddhismus als eine Lehre, die wie keine andere die Vergänglichkeit aller Erscheinungen betont, doch an, daß es in der Gesamtheit alles Wirklichen eine Anzahl von Realitäten (Dharma) gibt, die allem zeitlichen Werden entrückt sind. Von hier aus gesehen unterscheidet sich die Lehre des Buddha von derjenigen anderer Meister nur darin, daß er den Kreis des Vergänglichen weiterzog, als es alle anderen vor ihm getan hatten.

3. Die Lehrentwicklung der ältesten Zeit

Die im vorigen Abschnitt kurz skizzierten Lehren in dem ältesten Teil des „Korbes" der „Buddha-Reden" fanden ihre weitere Ausgestaltung in jüngeren kanonischen Texten, die teils der gleichen Sammlung, teils dem „Korb der Dogmatik" (Abhidharmapitaka) angehören. Während die Grundideen der ältesten Texte in den verschiedenen Versionen des Kanons übereinstimmen, finden sich in den jüngeren Partien Abweichungen, die vor allem ihren Grund darin haben, daß die Schulen, welche sich in den ersten Jahrhunderten nach dem völligen Nirvâna des Vollendeten herausgebildet hatten. in verschiedenen Punkten der Dogmatik voneinander differierten und deshalb auch in der Sammlung ihrer heiligen Schriften Gedanken zum Ausdruck brachten, die von anderen Schulen nicht als echtes Buddhawort anerkannt wurden. Von den speziellen Lehren der wichtigsten Schulen wird in den folgenden Abschnitten gesprochen werden, im Folgenden wird nur von den Lehren gehandelt werden, welche von den Theravâdins und Sarvâstivâdins, die die hauptsächlichen Träger der weiteren Entwicklung waren, anerkannt werden und des-

halb als gemeinsame Grundlage beider angesehen werden können. Die wesentlichen Züge der Entwicklung werden sichtbar, wenn man die leider nur spärlichen Angaben über die speziellen Anschauungen anderer alter, späterhin bedeutungslos gewordenen Schulen heranzieht, die einen älteren, nachher überwundenen Standpunkt vertreten haben.

In den Buddha-Reden wird das Wort „Dharma" als Bezeichnung für alle „Dinge" gebraucht, die als nicht mehr reduzierbare Realitäten angesehen wurden. Es bezeichnet deshalb sowohl die Faktoren, welche uns als materielle oder geistige Erscheinungen in der Außen- und Innenwelt entgegentreten, wie auch Ordnungen und Formen eines Verlaufes, also Gesetze, Vorgänge, Lehren, Pflichten usw. Das Wort umfaßt also in gewissem Umfange die Daseinsmächte und Potenzen, welchen die archaische Denkweise der vedischen Texte eine dingliche substantielle Existenz zugeschrieben hatte (S. 25). Jetzt wurde man sich immer mehr darüber klar, daß etwas, das ist, einer anderen Seinskategorie angehört als eine Ordnung, welche gilt. Man hatte deshalb zwischen „Dharmas" als dinglichen Daseinsfaktoren und Dharmas als undinglichen Ordnungen zu unterscheiden. Einen Hinweis dafür, daß der ältesten Zeit diese Auffassung noch fern lag, bietet die Kathâvatthu 6, 2 f. erhaltene Angabe, daß die Schulen der Pubbaseliyas und Mahîmsâsakas das Gesetz des abhängigen Entstehens, die vier heiligen Wahrheiten und den edlen achtfachen Pfad als nicht bedingt entstehende Dharmas ansahen. Die Theravâdins lassen dies nicht gelten, weil sie den Ausdruck „nichtbedingte" Dharmas lediglich auf dingliche Daseinsfaktoren anwenden. Die einzelnen Erscheinungen, in welchen diese Gesetze sich äußern, sind aber selbstverständlich bedingt-entstandene Dharmas. Ebenso sind die unzerstörbaren höheren Götterhimmel nicht als „nicht bedingte" Dharmas anzusehen, da zwar das Gesetz, auf Grund von welchem dort Wesen wieder-

geboren werden, unbedingte Gültigkeit hat, diese Himmel selbst aber ihre Existenz dem Karma der Wesen verdanken, welche dort wiedergeboren werden.

Die ganze Philosophie hat es deshalb bei ihrer Weiterbildung der Dharma-Theorie vornehmlich nur mit den Dharmas als den dinglich gedachten Faktoren des Daseins zu tun, wenn sie auch das Wort Dharma weiter im Sinne vom „Gesetz, das in allen Dingen waltet", „Lehre, die die Dinge erklärt", „Vorschrift", „Pflicht" usw. gebraucht — ein Umstand, der der europäischen Forschung früher große Schwierigkeiten bereitet hat.

Die dinglichen Faktoren des Seins zerfallen in zwei Gruppen: in solche, die durch Sanskâras hervorgerufen, also „bedingt entstanden" (sanskrita) sind, und in solche, deren Dasein nicht von anderen Faktoren abhängt. Als letztere, als „a-sanskrita" Dharmas bezeichnen die späteren Schulen nur das Nirvâna und den leeren Raum (âkâsha). Alle anderen Dharmas sind „sanskrita-dharmas" „bedingte Daseinsfaktoren". Diese werden abkürzungsweise auch als Sanskâras bezeichnet, weil sie nur entstehen können, solange noch Triebkräfte vorhanden sind. Diese doppelte Verwendung des Terminus „Sanskâra", der von der Buddhologie erst im Laufe der Zeit erkannt worden ist, hat die Interpretation ebenfalls oft behindert.

Die Zahl der bedingt entstandenen Dharmas ist unermeßlich groß[104]. Es ist deshalb nie der Versuch gemacht worden, sie aufzuzählen. Da jedoch im Kanon zahlreiche Dharmas genannt werden, die als verschiedene Bezeichnungen derselben Sache angesehen werden können, suchte man schon im Korb der Lehrreden und in ausgedehnterem Maße im Abhidharmapitaka die Zahl der Dharmas dadurch zu reduzieren, daß man Bezeichnungen von verwandtem begrifflichem Inhalt als Synonyme erklärte: manas (innerer Sinn) = citta (Denken) = vijnâna (Bewußtsein) u. s. f. Seiner praktischen Einstellung entsprechend, interessierte den älteren Buddhis-

mus die Frage, wie viele und welche Dharmas an sich existieren jedoch nicht, er beschränkte sich deshalb darauf, festzustellen, welche Dharmas durch ihr Zusammenspiel ein Lebewesen bilden können. Daraus darf nicht der Schluß gezogen werden, daß der Buddha schon einen erkenntnistheoretischen Idealismus vertreten habe, wie die späteren Schulen, denn manche Angaben in den Texten deuten darauf hin[105], daß man in der älteren Zeit die Realität der Außenwelt nicht in Frage stellte, es ist aber zugegeben, daß die ganz auf das Einzelwesen und die von ihm erlebte Welt gerichtete Betrachtungsweise von sich aus schon die Keime zu einer späteren idealistischen Auffassung enthielt.

Die in einem Individuum sich manifestierenden Dharmas werden, wie wir schon sahen, unter fünf Gruppen (skandha) rubriziert. Da der Buddhismus nicht einen Gegensatz von einem erkennenden Subjekt und von Gegenständen, die diesem gegenübertreten, sondern nur „objektive Tatbestände" annimmt, fällt unter den einzelnen Skandhas Subjektives und Objektives zusammen. Zum Rûpa-Skandha gehören deshalb gleicherweise die Vermögen zu sehen, zu hören usw., wie die Farben und die Töne, zum Vedanâ-skandha das Empfinden und die Empfindungen, zum Sanjnâ skandha der Akt des Unterscheidens von „blau und rot" wie die Wahrnehmungen und Vorstellungen von „blau und rot", zum Vijnâna-skandha der Bewußtseinsakt und das Bewußtwerden. Unter den Sanskâras werden die an einem Lebewesen zutage tretenden Kräfte der verschiedensten Art verstanden, solche, welche lediglich der Inganghaltung des Lebens oder Denkprozesses dienen, und solche, welche einen positiven oder negativen moralischen Wert haben und deshalb als karmisch bedeutsam die Wiedergeburt hervorrufen.

Ein Gleichnis[106] sucht das Wesen der fünf Skandhas in folgender Weise zu verdeutlichen: „Das Körperliche ist der Topf, in welchem gekocht wird, die Empfindungen

sind der Reis, der als Speise dient, das Unterscheiden ist das Gewürz (Curry), das der „Speise“ ihren besonderen Charakter verleiht, die Triebkräfte sind die Köche, die das Essen zubereiten und das Bewußtsein ist der Esser, der die so zubereitete Nahrung genießt.“ Natürlich kann dieses hübsche Bild aus dem Gebiet indischer Kochkunst die der Skandhalehre zugrundeliegende Idee uns nur dann näherbringen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es nach buddhistischer Vorstellung keinen Unterschied zwischen persönlichen und unpersönlichen Faktoren (Köche, Esser; bzw. Topf, Reis, Gewürz) gibt, sondern daß alle Dharmas gleicherweise als etwas völlig Unpersönliches aufgefaßt werden müssen.

Außer der Klassifikation der Dharmas unter den Skandhas kennt der Kanon noch zwei andere Einteilungen, die, da sie schon in den ältesten Texten vorkommen, jedenfalls schon auf die ältesten Dogmatiker, wenn nicht auf den Buddha selbst zurückgehen. Entsprechend ihrer Rolle im Erkenntnisprozeß, werden die Dharmas geschieden nach zwölf Âyatanas, das heißt „Grundlagen“ oder „Basen“. Von diesen sind sechs „innerlich“, das heißt auf das empirische Ich des Erkennenden bezüglich: die fünf Sinne und das Denken als sechster Sinn; die übrigen sechs sind „äußerlich“. sie umfassen die „Gegenstände“ der sechs Sinne und des Denkens. Dabei fällt natürlich die überwältigende Mehrzahl aller Dharmas unter die „Objekte des Denkens“.

Mit der Âyatana-Klassifikation deckt sich teilweise diejenige in achtzehn Dhâtus (Grundbestandteile). Außer den sechs Sinnen und sechs Sinnobjekten werden noch sechs entsprechende Arten von Bewußtsein unterschieden, so daß sich also sechs Dreier-Kategorien ergeben: „Sehvermögen“, „Sehobjekt“, „Seh-Bewußtsein“ usw.

Buddha hatte stets mit großer Entschiedenheit verkündet, daß alle bedingten Daseinselemente nicht-ewig, unbeständig, vergänglich sind. Über die Dauer der Existenz eines Dharma hatte er aber keine festen Aus-

sagen gemacht. Nach Samyutta 12, 61 scheint es, daß er den Dharmas, welche den Körper bilden, eine längere Dauer zuschrieb als dem Bewußtsein, denn der Körper kann wohl ein Jahr lang oder hundert Jahre lang oder länger bestehen, das Bewußtsein aber entsteht und vergeht immer wechselnd Tag und Nacht. Später ist von den Dogmatikern aber die Theorie aufgestellt worden, daß alle der Wandelwelt angehörigen Dharmas nur momentane Dauer haben. Jeder von ihnen währt nur einen Augenblick, er kann nicht einmal zwei Momente dauern, weil im nächsten Moment schon nichts mehr von dem da ist, was im vorhergehenden existierte. Einen Nachklang der alten Anschauung finden wir noch in der Lehre der Theravâdins, nach welcher ein Moment des sinnlichen Wahrnehmungsprozesses siebzehn Bewußtseinsmomenten entspricht. Jedenfalls lehren alle Schulen später die „Augenblickstheorie“, nach welcher sich die Bestandteile aller Prozesse geistigen oder physischen Lebens unausgesetzt verändern, und zwar so schnell, daß der Wechsel von uns nicht bemerkt wird. Es gibt also nur eine Kette von Momentexistenzen und -kombinationen. Es ist dabei belanglos, ob die Dauer eines solchen Moments auf ein Fünfundsiebzigstel einer Sekunde oder auf den billionsten Teil des Zuckens eines Blitzes berechnet wird, oder wie die Vaibhâshikas sagen, 65 Augenblicke vergehen, wenn ein starker Mann einmal mit den Fingern schnippt[107].

Der Buddha hatte gelehrt, daß die Voraussetzung dafür, daß ein Dharma der Wandelwelt ins Dasein tritt, ist, daß etwas anderes vorhanden ist, welches dieses Ins-Daseintreten möglich macht. In vielen Reden ist dieser Grundgedanke weiter ausgeführt und dargetan worden, wie die Existenz eines Dharma das Aufspringen eines andern bedingt. Genügt aber ein Dharma, um einen anderen entstehen zu lassen? Nach dem Wortlaut der berühmten Formel vom Kausalnexus sollte man dies denken. Dem stehen nun aber andere Aussprüche ge-

genüber, nach welchen ein neuer Dharma nur durch das Zusammenwirken von mehreren anderen hervorgebracht wird. So wie zum Gedeihen einer Pflanze das Zusammenwirken von Samenkorn, Erdreich und Feuchtigkeit, zum Zustandekommen eines Tons eine Muschel, ein Bläser, ein Akt desselben und Luft vonnöten sind, so entsteht Gier nur, wenn etwas reizvolles und ungründliches Nachdenken vorhanden ist, oder eine richtige Anschauung nur, wenn die Stimme eines Lehrers und die richtige eigene Überlegung zusammenwirken. Je tiefer man über das Wesen der Verursachung nachsann, desto mehr kam man zu der Überzeugung, daß die Entstehung eines neuen Faktors die Existenz von einer Vielheit von anderen voraussetzt. Die Texte, in denen nur von einem Dharma als der Verursachung von einem anderen die Rede ist, wurden im Lichte dieser Anschauung dahin verstanden, daß in ihnen nur die Hauptursache der Entstehung eines neuen Dharma genannt wird, außer welcher noch eine Reihe von anderen als Nebenursachen mitwirken. So ist z. B. zwar das „Bewußtsein" die Ursache einer geistig-leiblichen Persönlichkeit, es ist aber nur das letzte ausschlaggebende Moment dazu, und die beiden vorhergehenden Glieder des Kausalnexus „Nichtwissen" und „karmische Triebkräfte" sind ebenso an seiner Entstehung beteiligt. In konsequenter Durchführung des Grundsatzes gelangte man schließlich zu der Theorie, daß alle ein Lebenskontinuum (das heißt ein scheinbares Individuum) bildenden Dharmas bei dem In-die-Erscheinung-Treten eines neuen Daseinsfaktors mitwirken, wenn nicht positiv, so doch wenigstens dadurch, daß sie sich der Entstehung eines neuen Elements nicht widersetzen.

Im Kanon wird nun schon festgestellt, daß bestimmte Dharmas nie einzeln, sondern immer gleichzeitig miteinander auftreten, so die Dharmas „Empfindung", „Unterscheidung" und „Bewußtsein". Andererseits war man sich von jeher darüber klar, daß nur gleichartige Dhar-

mas der Entstehungsgrund von gleichartigen sein können: Liebe entsteht nicht durch Haß.

Indem man das mögliche Verhältnis zueinander einer eingehenden Analyse unterzog, gelangte man schon in den Abhidharma-Texten dazu, ihre Wechselbeziehungen zu klassifizieren. Die Art und Weise, in der dies geschah, weicht bei den einzelnen Schulen in vielfacher Hinsicht so stark voneinander ab, daß anzunehmen ist, daß nur die allgemeinen Grundsätze, nicht die Details der Zeit vor der Ausbildung der Dogmatiken angehören[108].

Seit jeher hat der Buddhismus in der Lehre, daß es keine im Kreislauf der Existenzen wandernde ewige Seelensubstanzen gibt, einen Hauptpunkt seiner Dogmatik erblickt, durch den er sich von allen anderen eine Wiedergeburt annehmenden Systemen unterscheidet. Ja, er hat sogar seine Behauptung, den einzigen Heilsweg zu verkünden, der wirklich und endgültig zur Vernichtung der Möglichkeit einer Wiederverkörperung führt, damit begründet, daß nur die theoretische Leugnung eines unvergänglichen im Wandel des Sansâra fortexistierenden persönlichen Wesens die Voraussetzung für die praktische Verwirklichung wahrer ethischer Selbstlosigkeit bildet. Er wird daher nicht müde, ähnlich wie Hume, Lichtenberg und Ernst Mach zu betonen: „Das Ich ist nur ein Bündel verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig im Fluß und Bewegung sind“[109]; „ein Ich anzunehmen, ist nur praktisches Bedürfnis“[110]. „Das Ich ist so wenig absolut beständig als die Körper ... Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht nur in der Kontinuität“[111]. Eine Persönlichkeit gleicht daher einem Wagen, der aus verschiedenen Bestandteilen (Deichsel, Rädern usw.) besteht und nichts anderes umfaßt als diese, oder einer Flamme, die in jedem Moment neuen Brennstoff verzehrt, oder einem Strom (santâna) von unaufhaltsam dahinfließenden Dharmas.

Ein Kontinuum von Daseinsfaktoren findet entsprechend der Wiedergeburtslehre, durch den Tod kein definitives Ende, wie die Vertreter der „Abschneidungstheorie" (ucchedavâda), die Materialisten, annehmen. Denn die guten oder schlechten moralischen Kräfte, die ein Wesen während einer Existenz hervorgebracht hat, können nicht spurlos verschwinden. Sie bewirken vielmehr, daß das Bewußtsein sich fortsetzt und von dem zerfallenden Körper in einen neuen übergeht, der sich entsprechend den karmischen Voraussetzungen durch die Vereinigung von Vater und Mutter bildet. Die Annahme, daß sich an den letzten Moment des Sterbenden umittelbar der erste Moment eines im Mutterleib neu entstehenden Wesens anschließt, tritt nach dieser Auffassung also an die Stelle der Lehre der Brahmanen und Jainas, nach welcher eine unveränderliche Seelenmonade sich vom Ort des Todes zum Ort der neuen Geburt begibt. Es ist klar, daß diese streng philosophische Deutung des Vorgangs der Reinkarnation an Faßlichkeit der Seelenwanderungstheorie nachsteht. Seit jeher hat sich daher auch bei den Buddhisten das Bestreben geltend gemacht, die Vorstellungen von „pratisandhi-vijñâna" (dem Bewußtsein, das die Wiedervereinigung von psychischen Faktoren mit einem Körper herstellt) plastisch auszugestalten. Schon in den Buddha-Reden wird es an einigen Stellen als ein wanderndes Seelenwesen aufgefaßt, und einige Schulen lehrten geradezu, daß das Bewußtsein des Sterbenden in der Form eines Gandharva (Elfe) Gestalt annimmt, der aus dem Leibe des Toten zum Ort der Zeugung geht und dort in den Mutterleib eindringt. Um zu vermeiden, daß dieser Gandharva als ein ewiger unsterblicher Geist betrachtet werden könne, wird jedoch gelehrt, daß er nur ein „Zwischenwesen" sei, das von den karmischen Kräften des Sterbenden ins Dasein gerufen wird, und wieder vergeht, wenn der Keim zu dem Neugeborenen gelegt worden ist.

Gegen die orthodoxe Lehre, welche den „pudgala“, das heißt die Persönlichkeit, in eine kontinuierliche Reihe von kooperierenden separaten Einzelelementen auflöst (gewissermaßen in einen Zug hintereinander sich fortbewegender Ameisen) macht eine unter dem Namen „Vatsîputrîyas“ oder „Sâmmitîyas“ bekannte Schule geltend, daß sich das Geheimnis einer sich bei allem Wechsel doch in ihrem tiefsten Kern gleichbleibenden Persönlichkeit nicht als ein bloßes Nach- und Nebeneinander von Faktoren entschleiere. Gegenüber dem Satz „Il n'y a rien de réel dans le moi sauf la file de ses évènements“, wie Hippolyte Taine den Standpunkt der Rechtgläubigen charakterisiert hat, behauptet sie das „individuum est ineffabile“. Das Einzelwesen ist nicht ein bloßer Komplex von Dharmas, andererseits aber auch nicht ein ewiger geistiger Âtman, wie die Brahmanen lehren, sondern es ist etwas schlechthin Undefinierbares. Der letzte Grund für die Aufstellung dieser merkwürdigen Theorie scheint der gewesen zu sein, daß diese Schule nach einem Wege suchte, um im Rahmen der buddhistischen Philosophie die Lehre von auch nach dem Nirvâna fortlebenden übernatürlichen Buddhas begründen zu können[112]. Leider ist über die Schule bisher so wenig authentisches Material zugänglich, daß ihre Position im einzelnen nicht deutlich ist. Fest steht nur, daß die „Pudgala-vâdins“, die Vertreter der Theorie, daß das Individuum in irgendeiner Weise existiert, zwischen dem 4. Jahrhundert vor und dem 7. Jahrhundert nach Chr. sehr einflußreich waren und von den Orthodoxen heftig bekämpft wurden.

b) Die großen Schulen des „Kleinen Fahrzeugs"

1. Die Theravâdins

Das Pâli-Wort „thera" (in Sanskrit: „sthavira") bedeutet „alt", „angesehen"; es bezeichnet die ältesten, ehrwürdigsten Mönche, welche dem Buddha am nächsten standen. Die Theravâdins behaupten, die Lehre so zu verkünden, wie sie von dem Erhabenen seinen Schülern übermittelt worden war. Als gleichbedeutend wird vielfach auch der Sanskrit-Terminus „Vibhajyavâdin" (Pâli: Vibhajjavâdin) gebraucht, da der Buddha sich selbst als einen bezeichnet haben soll, der jedem Problem in seinen Einzelheiten nachgeht und es nicht bloß von einer Seite aus betrachtet[113]. Jedenfalls deutet diese Schule durch beide Namen an, daß sie sich als die wahre Trägerin der rechtgläubigen Tradition betrachtet, die kurz nach dem Nirvâna des Vollendeten in Râjagriha festgestellt, und hundert Jahre später in Vaishâli und um 243 v. Chr. in Pâtaliputra gegen häretische Ansichten verteidigt worden sein soll. Das dem Vorsitzenden der letzten dieser drei Konzile zugeschriebene Werk „Kathâvatthu" gilt als die offizielle Festlegung der Lehrstandpunkte dieser Schule. Es bildet das fünfte der sieben Werke ihres Abhidharmapitaka („Korbes der Metaphysik"). Die anderen Texte enthalten Aufzählungen und Klassifikationen der Daseinsfaktoren, behandeln die Beziehungen, in welchen sie zueinander stehen können, oder reihen katechismusartig Fragen und Antworten aneinander.

An die kanonischen Werke schließt sich eine reiche erklärende Literatur an, die wie das ganze Schrifttum dieser Schule in Pâli abgefaßt ist, einer Sprache, die sich zum Sanskrit ungefähr ebenso verhält wie das Italienische zum Lateinischen. Unter den Werken dieser Art ist das interessanteste der „Milinda-panha". Er gibt die Unterhaltungen wieder, welche der griechische Kö-

nig Menandros (Milinda), der im 1. Jahrhundert v. Chr. in Nordindien ein großes Reich beherrschte, mit dem buddhistischen Mönch Nâgasena über Punkte der Dogmatik geführt haben soll. Da eine zwischen 317 und 420 n. Chr. abgefaßte chinesische Übersetzung nur einen Teil des „Milindapanha" enthält, besteht die Möglichkeit, daß dem Buch ursprünglich ein Sanskrittext zugrunde lag, der ins Pâli übertragen und später durch Zugaben erweitert wurde. Nach Form und Inhalt gehört der Text zu den schönsten und faßlichsten des Pâli-Schrifttums und ist wie kein anderer geeignet, in die Probleme der Dogmatik einzuführen, weil er alle Lehren durch sinnreiche Gleichnisse zu verdeutlichen sucht.

Frühzeitig haben fromme Mönche zu den kanonischen Schriften Kommentare geschrieben, die dann der späteren Zeit als Vorbilder für umfassende Erläuterungsschriften dienten. Als der berühmteste Kommentator gilt Buddhaghosa, von Geburt ein nordindischer Brahmane, der im 5. Jahrhundert n. Chr. in Ceylon arbeitete. In seinem „Weg zur Reinheit" (Visuddhimagga) hat er auch eine systematische Gesamtdarstellung der Lehre gegeben. Aus der unübersehbaren Menge von Pâli-Werken, in denen die Mönche Ceylons und Hinterindiens die Philosophie des Theravâdins behandelt haben, sei nur der „Abhidhammattha-Sangaha" des Anuruddha (12. Jahrhundert?) hervorgehoben, ein vielbenutztes Kompendium, das selbst wieder der Gegenstand zahlreicher Kommentare geworden ist.

Die Theravâdins betrachten die unendlich vielen Dharmas, die durch ihr Zusammenwirken das empirische Dasein in seinen verschiedenen Formen zustandebringen, als Gegebenheiten, über deren Wesen sich nichts weiter ausmachen läßt. Mit Goethe sagen sie: „Suche nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre"[114] und vermeiden daher alle über die reine Tatsächlichkeit herausgehenden Spekulationen über die transzendente Natur der Dharmas oder den Grad von Realität, der

ihnen beizumessen ist. Jeder der Dharmas der Wandelwelt ist ein Daseinsfaktor, der in funktioneller Abhängigkeit von anderen entstanden ist, nachdem er vorher nicht da war, und der, nachdem er seine Wirkung ausgeübt hat, nicht mehr ist. Es existiert also nur dasjenige, was in der Gegenwart seine Wirkung ausübt oder, was zwar schon der Vergangenheit angehört, seine Wirkung aber noch nicht ausgeübt hat (eine frühere Tat, deren karmische „Frucht" noch nicht zur Reife gekommen ist[115]). Da die Gesamtzahl aller existierenden oder auch nur im Kanon erwähnten Dharmas nicht listenmäßig erfaßt werden kann, beschränken sich die Dogmatiker darauf, die für das Individuum lebens- und heilswichtigen Faktoren in Klassen geordnet aufzuführen. Anstelle der fünf Skandhas dient als Einteilungsprinzip für die bedingten (sanskrita) Dharmas die Dreiteilung: 1. Rûpa, das Körperliche, das heißt alles, was mit dem Stofflichen im Menschen zu tun hat, 2. Caitasika, (Pâli: cetasika), das Psychische, welches Gegenstand des Bewußtseins ist, und 3. Citta, das Bewußtsein selbst. Bei dieser Anordnung fallen die drei mittleren Skandhas Vedanâ, Sanjnâ und Sanskâra unter die zweite Klasse. Diesen „sanskrita", weil durch die sanskâras bedingt entstehenden Dharmas, steht ein einziger nicht-bedingter, allem Wandel entrückter Dharma gegenüber: das Nirvâna[116].

Die 28 Dharmas, die zur Kategorie Rûpa gezählt werden, zerfallen in zwei Gruppen: in primäre und sekundäre. Die primären Dharmas sind die vier großen Elemente (mahâbhûta), welche die Grundlage alles Materiellen bilden: Erde, Wasser, Feuer, Luft, das heißt die substantiell gedachten Kräfte der Repulsion, Kohäsion, Erhitzung und Bewegung. Die sekundären Dharmas sind die folgenden: die fünf Sinnesvermögen, die nach ihren stofflichen Substraten als Auge, Ohr, Nase, Zunge und Leib (als Basis des Tastsinns) bezeichnet werden; die fünf Objekte der Sinneswahrnehmung:

Farben (Formen), Töne, Gerüche, Geschmäcke und Tastbares. In der Aufzählung folgen dann die beiden Dharmas des Geschlechtscharakters: Weiblichkeit und Männlichkeit. Der nächste Dharma „hridaya-vastu", das heißt Herz-Basis, ist das stoffliche Substrat des Denksinns; dieses wird von manchen Theravâdins im Gegensatz zu anderen Schulen angenommen, um auch dem sechsten Sinn eine dem Auge, Ohr usw. entsprechende materielle Grundlage zu geben. Es folgen dann die Lebenskraft (jîvita) und die grobstoffliche Nahrung (âhâra) sowie der Raum (âkâsha) als das das Individuum abgrenzende und beschränkende Element. Die beiden nächsten Dharmas sind dann die Medien für die Mitteilung (vijnapti) durch den Körper (das heißt Gesten) und die Sprache. Den Beschluß machen Qualitäten, die am Körper in Erscheinung treten: Leichtigkeit, Biegsamkeit, Bildsamkeit und schließlich solche, in denen der Werdeprozeß zutage tritt: Anwachsen, Fortbestehen, Verfall und Vergänglichkeit. Der Dharma „Geburt" der heiligen Texte ist nach den Erklärern unter den Dharmas „Anwachsen und Fortbestehen" einbegriffen, weil es sich bei jeder Produktion von etwas Neuem um die Anhäufung und den Zusammenschluß von Einzelheiten handelt. Die Gesamtzahl der Rûpa-Dharmas beträgt 28 (statt 29), weil das Tastbare nicht besonders gerechnet wird, da bereits in den vier Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft enthalten, denn diese sind nichts anderes als Tastbares.

Die 52 „psychischen Faktoren" (im Pâli „cetasika" — Sanskrit „caitasika", in den Sanskrit-Dogmatiken „caitta") umfassen alle diejenigen immateriellen Dharmas, welche Gegenstände des Bewußtseins sein können. Sie werden im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Heilsgewinnung in drei Kategorien geteilt: in 25 heilsame, 14 unheilsame und 13 neutrale. Von den 13 neutralen sind 7 konstant bei jedem Bewußtseinsakt vorhanden, nämlich: Berührung (das heißt Sinneseindruck ohne Gewahrung der charak-

teristischen Merkmale), Empfindung, Unterscheidung (von Wahrnehmungen bzw. Vorstellungen), Wollen, Einspitzigkeit (Konzentration des Denkens auf etwas Bestimmtes unter Ausschluß des anderen), Lebenskraft und Aufmerksamkeit, sechs andere treten nur bei Gelegenheit auf: Erwägen, Erfassen, Neigung, Freude, Energie und Verwirklichungsstreben. Unheilsame Dharmas sind Verblendung, Schamlosigkeit, Skrupellosigkeit usw..; heilsame: Glaube, Geistesklarheit, Scham usw.

Das Bewußtsein (citta) ist reines Erkennen ohne jeden Inhalt. Alles in allem figurieren in dieser Liste 81 bedingte (28 Rûpa und 52 Caitasika und ein Citta) und ein nicht-bedingter Dharma (Nirvâna). Diese Zahl entspricht, wie wir noch sehen werden, ungefähr derjenigen der Sarvâstivâdins, wird in den Texten jedoch nicht ausdrücklich genannt.

Im Leben erscheint das Bewußtsein nie als solches allein, sondern immer mit anderen Dharmas verbunden: es „stützt sich" auf die Sinnesorgane, durch welche ihm die Außenwelt erfahrbar wird (Sehbewußtsein usw.) und auf das Bewußtsein des vorhergehenden Moments, das es dann ablöst. So ist es also gleichsam ein Strom, der kontinuierlich dahinfließt und dessen Tropfen sich immer erneuern. Vom buddhistischen Standpunkt aus gesehen sind die „psychischen Faktoren" genau ebenso wie die Dharmas der Rûpa-Klasse äußere Elemente, die mit dem Bewußtsein zusammenwirken; sie haben aber eine größere Bedeutung als diese, weil sie das karmische Schicksal und das allmähliche Fortschreiten auf dem Wege zur Erlösung bedingen. Die Theravâdins unterscheiden im ganzen 89 Zustände, in welchen sich das Bewußtsein infolge seiner Verbundenheit mit diesen psychischen Faktoren befinden kann. Diese 89 „Bewußtseine" (cittâni, Plural von citta) umspannen alle Stufen des Erlebens, von den untersten, in welchen ein Höllenwesen, Tier, Mensch oder Gott der Begierdenwelt (Kâma-loka) noch unberührt

von religiösen und ethischen Ideen dahinlebt bis zu den geläuterten Stufen der Götter der Welt der reinen Formen (Rûpa-loka) und der Welt der Nichtformen (Arûpaloka), zu welchen auch der Mensch sich zeitweise in der Versenkung erheben kann, und schließlich zu den „überweltlichen" Stufen, welche die einzelnen Etappen zum Nirvâna bezeichnen. Bei der Behandlung der einzelnen Cittas wird festgestellt, welche von ihnen aus karmischen Ursachen hervorgehen und welche karmische Nachwirkungen zeitigen und bei welchen dies nicht der Fall ist. Bewußtseinszustände, welche die Folge von in einer früheren Existenz vollbrachten Taten sind, bringen selbst nämlich kein Karma hervor, und ebenso auch nicht die Cittas von Heiligen.

Indem die Dogmatik der Theravâdins die Lehre des Kanons über die Dharmas und die Heilsstufen, deren Grundzüge wir oben kennenlernten, bis ins einzelne ausbildet, bietet sie so eine trockene, aber in ihrer Art bewundernswürdige Analyse der gesamten inneren Erfahrung und treibt damit eine praktische Psychologie, die unter Verzicht auf die Seelenhypothese alle Phänomene des geistigen Lebens unter dem Gesichtspunkt von nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung miteinander kooperierenden Gegebenheiten zu erklären sucht.

Die Lehre der Theravâdins hat eine hohe geschichtliche Bedeutung, weil sie heute noch die Grundlage des buddhistischen Denkens in Ceylon, Birma, Siam, Kamboja und Laos bildet und weil sie eine Reihe von Zügen der ältesten buddhistischen Anschauungen bewahrt hat, die bei den anderen Schulen durch fortgeschrittenere ersetzt worden sind. Um so mehr befremdet es daher, daß sie in den philosophischen Diskussionen des festländischen Indien seit der Zeitwende keine irgendwie bemerkenswerte Rolle gespielt hat. Die brahmanischen Schriftsteller, welche sich eingehend mit den Systemen anderer buddhistischer Schulen beschäftigen, erwähnen sie zumeist überhaupt nicht und auch in den

großen Sanskrittexten des Hînayâna und Mahâyâna bzw. deren chinesischen und tibetischen Übersetzungen ist nur selten von ihr die Rede. Dies deutet alles darauf hin, daß die Theravâdins, nachdem der Buddhismus sich in eine Zahl von großen Schulen gespalten hatte, nur im Süden der Halbinsel und in den südlichen Kolonialgebieten (und dort auch nicht zu allen Perioden) einen großen Einfluß besaßen, auf die Entwicklung des Buddhismus in den nördlichen Gebieten hingegen nicht eingewirkt haben.

2. *Die Sarvâstivâdins*

Die Sarvâstivâdins lehren, wie ihr Name besagt: „sarvam asti", das heißt „alles existiert". Man hat dies früher dahin verstanden, daß sie einen erkenntnistheoretischen Realismus vertreten hätten, im Gegensatz zu dem Idealismus, der in der späteren buddhistischen Philosophie auftritt. Der Sinn des Wortes ist aber ein anderer. Es bezieht sich auf das Existieren der Dharmas in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Gegensatz zu den Theravâdins (S. 328) schreiben die Sarvâstivâdins allen Dharmas in den drei Zeiten Existenz zu; die Dharmas sind also ununterbrochen potentiell vorhanden, kommen aber nur zeitweise unter gegebenen Bedingungen zur Erscheinung. Das heißt, das wahre Wesen der Dharmas (dharma-svabhâva) liegt außerhalb des Empirischen, wir kennen nur ihre Manifestationen (lakshana), die Dharmas selbst sind transzendent. Die geschichtlichen Hintergründe dieser Lehre sind bisher nicht deutlich. Möglicherweise geht sie letzten Endes noch irgendwie zurück auf die vedischen Vorstellungen von den Daseinsmächten, die in einer Überwelt eine Existenz haben und sich in der empirischen Welt nur vorübergehend äußern. Es fragt sich darum weiter, ob ihr eine ältere Form der Dharma-Theorie zugrunde

liegt als die, welche im Pâli-Kanon der Theravâdins ihren Niederschlag fand, oder ob sie im Gegenteil eine Erweiterung der ursprünglichen von den Theravâdins bewahrten Lehre Buddhas darstellt, welche derartige metaphysische Konstruktionen ablehnt. Das Problem wird sich erst lösen lassen, wenn das ältere Schrifttum der Sarvâstivâdins erforscht sein wird, in welchem ihre Anschauungen noch nicht in der verfeinerten und modernisierten Form zum Ausdruck kommen, die für die bisher erschlossenen Texte charakteristisch ist.

Die Sarvâstivâdins sind eine alte Schule. Lehren von ihnen werden bereits in dem angeblich zur Zeit Ashokas verfaßten Kathâvatthu erwähnt. Sicher ist, daß sie in den ersten Jahrhunderten vor und zu Beginn unserer Zeitrechnung in Nordindien, namentlich in Gandhâra und Kashmîr viele Anhänger hatten und schon frühzeitig in China Einfluß gewannen; auch in Java, Japan und Tibet haben ihre Lehren Eingang gefunden. Sie besaßen einen in Sanskrit abgefaßten Kanon, von dem uns freilich nur Bruchstücke im Original erhalten sind, der uns aber in chinesischen und tibetischen Übersetzungen vorliegt. Ihr aus sieben Texten bestehendes „Abhidharmapitaka" ist von dem der Theravâdins ganz verschieden. Das Hauptwerk desselben ist das „Jnâna-prasthâna" (System des Wissens), das auf Buddha zurückgehen und von Kâtyâyanîputra redigiert worden sein soll. Zu ihm gibt es einen „großen Kommentar", der angeblich von dreihundert Heiligen im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt wurde. Dieser „Mahâvibhâshâ", welche in der Form einer scholastischen „Summa" das Ergebnis der ganzen Lehrentwicklung zusammenfaßt, verdanken die Sarvâstivâdins den Beinamen „Vaibhâshikas".

Das berühmteste Werk der Schule (auf welchem auch die folgende Darstellung fußt) ist der Abhidharmakosha („Schatzkammer der Dogmatik") des Vasubandhu (4. oder 5. Jahrhundert n. Chr.). Der Kosha besteht aus sechshundert Memorialversen und einem ausführlichen

Kommentar des Autors; er ist uns nur teilweise in Sanskrit, vollständig in chinesischen und tibetischen Übersetzungen erhalten. Auf diesen Quellen beruht die französische Übersetzung L. de La Vallée Poussin's (sechs Bände, Paris 1923—1931), eines der inhaltreichsten Werke der Buddhismus-Literatur.

Die Dharma-Liste der Sarvâstivâdins unterscheidet sich von derjenigen der Theravâdins darin, daß die Dharmas anders gruppiert und gezählt werden, einige ausgefallen und neue hinzugekommen sind. Die Gesamtzahl der von ihnen listenmäßig erfaßten lebens- und heilswichtigen Dharmas beträgt 75.

Die 72 „bedingten" Dharmas zerfallen in die Kategorien: Rûpa (Körperliches), Citta (Bewußtsein), Caitta („psychische" Elemente) und Citta-viprayukta (Elemente, die nicht direkt mit dem Bewußtsein verbunden sind).

Die 11 Dharmas der Gruppe Rûpa umfassen die 5 Sinnesvermögen und die 5 Objekte der Sinneswahrnehmung sowie den Dharma „avijnapti". Es ist dies der Faktor, der dem Charakter einer Persönlichkeit zugrundeliegt und sich in deren körperlichen Akten offenbart. Die Avijnapti wird zu der Gruppe der körperlich-sinnlichen Dharmas gerechnet, weil sie als Vehikel der moralischen Qualitäten gilt und gewissermaßen als der Schatten der psychischen Handlungen betrachtet wird.

Das eine Citta ist reines Bewußtsein ohne jeden Inhalt.

Die 46 psychischen Faktoren (caitta) umfassen zehn mentale Funktionen, welche in jedem Moment im Bewußtsein gegenwärtig sein können, sowie die heilvollen, unheilvollen und die in ihrer moralischen Qualität nicht fest abgegrenzten Dharmas.

Die 14 Citta-viprayuktas sind Faktoren, welche den Bewußtseinsstrom in dieser oder jener Weise beeinflussen, selbst aber nicht wie die Caittas Inhalte desselben sind. Dazu gehören die Kräfte des Entstehens (Ge-

burt), Bestehens, Alterns und Vergehens, welche die Merkmale alles bedingten Daseins darstellen, ferner die beiden Kräfte „prâpti" und „aprâpti" (wörtlich „Erlangung" oder „Nichterlangung"), welche bewirken, daß sich bestimmte Dharmas gemäß den karmischen Voraussetzungen einem individuellen Lebensstrom einfügen. Für das Einzelwesen von Bedeutung sind ferner die Lebenskraft (jîvita), welche die Dauer des individuellen Daseins bestimmt, und die „sabhâgatâ", welche das „Anteilhaben" an den Eigentümlichkeiten einer bestimmten Gruppe von Wesen, also die Zugehörigkeit zur Menschheit, zu einer Kaste, zu einer bestimmten Stufe der Heiligkeit u. dergl. gibt. Drei besondere Kräfte bewirken Geisteszustände, in welchen alles Unterscheidungsvermögen ausgeschaltet ist: Der „âsanjnika-dharma" hemmt das Funktionieren des Bewußtseins und der psychischen Faktoren während der Dauer des Aufenthaltes in der Welt der Götter der Region der Nicht-Formen. Die Dharmas „asanjni-samâpatti" und „nirodha-samâpatti" bewirken bei Meditierenden die Zustände der bewußtlosen Trance bzw. der Katalepsie. Drei besondere Dharmas verleihen schließlich artikulierten Lauten, Worten und Sätzen ihre sinnvolle Bedeutung.

Den aufgeführten zweiundsiebzig für den Lebens- oder Heilsprozeß des Individuums wichtigen „bedingten" (sanskrita) Dharmas stehen 3 „nicht bedingte" (asanskrita) gegenüber: „âkâsha", der leere Raum und die beiden Arten des „nirodha", d. h. der Austilgung, des Ausfalls von Dharmas. Diese drei Dharmas unterscheiden sich von allen anderen dadurch, daß sie weder eine Ursache haben, noch selbst Ursache neuer Dharmas sein können. Der Raum ist eine Realität, die weder durch etwas anderes gehemmt wird, noch etwas anderes hemmt und gleichwohl existiert. Ähnlich verhält es sich mit den beiden Arten der Austilgung, die deshalb nach der dinglichen Auffassung der Sarvâstivâdins nicht lediglich als negative Ausfallwerte, sondern als etwas Positives be-

zeichnet werden. Eine vollständige Austilgung aller zu einer Wiedergeburt führenden Dharmas innerhalb eines Lebensstromes ruft die erlösende Erkenntnis hervor. Das durch diese „pratisankhyâprajnâ“ nicht geschaffene, aber freigelegte Nirvâna, d. h. das völlige Aufhören der Möglichkeit, daß sich die Leidenschaften je wieder manifestieren können, wird als ein „eternal blank“ betrachtet, das insofern eine Realität ist, weil es schon bei Lebzeiten von dem Heiligen erfahren wird. Der nicht infolge von Erkenntnis, sondern infolge des Fehlens der notwendigen Voraussetzungen auftretende „a-pratisankhyâ-nirodha“ ist ein Ausfall von bestimmten Dharmas. Wenn zum Beispiel ein Wesen auf dem Heilswege fortgeschritten ist, erlangt es den Nirodha der Existenz als Höllenwesen, Tier oder Gespenst, d. h. es kann im weiteren Verlauf seiner Wiederverkörperungen nicht mehr als ein Wesen dieser Arten geboren werden. Hier ist es nicht die höchste Erkenntnis, was diese leidvollen Möglichkeiten ausschließt, denn diese ist noch nicht vorhanden, sondern der Besitz bestimmter geistiger und moralischer Qualitäten, die auf dem Stufenwege zum Heil gewonnen werden. Verglichen mit der Dharma-Liste der Theravâdins stellt die der Sarvâstivâdins, wie sie Vasubandhu mitteilt, einen beträchtlichen philosophischen Fortschritt dar; sie ist logischer angeordnet und sucht durch Einführung neuer Dharmas die Lücken zu schließen, die sich beim Durchdenken der Probleme ergeben hatten. Offensichtlich ist sie von der begriffsrealistischen Denkweise des Vaisheshika beeinflußt. Der Dharma „sabhâgatâ“, der das Anteilhaben an den charakteristischen Qualitäten einer bestimmten Gruppe bedingt, entspricht zum Beispiel dem Sâmânya des Vaisheshikas (oben S. 249), doch betonen die Buddhisten ihren Unterschied, indem sie es diesem als Irrtum vorwerfen, daß es die „Gemeinsamkeit“ des Allgemeinbegriffs für ewig hält. Vaisheshika-Einfluß zeigt sich auch darin, daß die Lehre von der Materie (Rûpa) im Sinne einer

Atom-Theorie weitergebildet worden ist. Die Atome der Sarvâstivâdins unterscheiden sich, dem Grundprinzip des Buddhismus entsprechend von denen der Hindu-Schulen jedoch darin, daß sie nicht ewige Substanzen sind. Der Schwierigkeit, die Atomistik mit der Dharma-Theorie zu verbinden, suchte man dadurch Herr zu werden, daß man unter einem Atom „die kleinste Einheit sinnlichen Erlebens in der Abstraktion vom Bewußtsein" verstand, so daß also „nicht die rûpa-dharmas aus Atomen bestehen, sondern umgekehrt, daß sich das Atom, das heißt der kleinste Teil des Raumes aus einer gewissen Anzahl Rûpa-dharmas zusammensetzt, welche an sich nicht räumlich ausgedehnt sind"[117].

Für eine Lehre, welche den Weltprozeß aus dem Zusammenwirken von in funktioneller Abhängigkeit entstehenden Einzeldharmas von momentaner Dauer erklärt, ist die Realität der Außenwelt noch kein Problem. Gleichwohl stellt dieses System schon eine wichtige Vorstufe für die Ausbildung des später in der buddhistischen Philosophie zur Herrschaft gelangten erkenntnistheoretischen Idealismus dar. Es wird nämlich gelehrt, daß nur in den Dharma-Strömen von Lebewesen die vereinigende oder trennende Kraft (prâpti, aprâpti) tätig ist; unbelebte Gegenstände besitzen deshalb kein selbständiges, sich fortsetzendes Sein, sondern sind nur als Erlebnisinhalte von Bewußtseins-Kontinuen möglich[118]. Da die Erfahrungen, die ein Individuum in dieser Existenz macht durch das Karma, das es in einem früheren Leben erwarb, bedingt sind, erklärt sich die Tatsache, daß viele Personen dieselbe Welt sehen usw. daraus, daß sie ein in vielem übereinstimmendes Karma haben. Konsequent zu Ende gedacht, führt diese Theorie zum subjektiven Idealismus der „Nur-Bewußtseinslehre" Asangas (zu welcher sich ja auch Vasubandhu in seiner späteren Zeit bekehrte).

Die Heilslehre der Sarvâstivâdins systematisiert die altbuddhistischen Lehren über den stufenweisen Fort-

schritt zur Erlösung und führt diese weiter aus. Im Ganzen werden fünf Etappen (mârga = Wege) unterschieden:

1. der Weg der Vorbereitung (sambhâra) und 2. der Übung (prayoga), auf welchem der Weltmensch sich die erforderlichen moralischen Qualitäten und Erkenntnisse aneignet, 3. der Weg des Schauens (darshana), auf dem „der in den Strom Eingetretene" die vertiefte intuitive Einsicht in die Heilswahrheiten gewinnt, 4. der Weg der Kontemplation (bhâvanâ), auf dem der „Einmalwiederkehrer" und „Nichtmehrwiederkehrer" die Leidenschaften völlig vernichtet, und 5. der Weg dessen, der ausgelernt hat (ashaiksha), auf dem der Asket das Nirvâna erreicht.

3. *Die Sautrântikas*

Während die „Vaibhâshikas" den großen Kommentar zum Abhidharmapitaka des Sanskrit-Kanons als autoritativ ansehen, lassen die Sautrântikas nur die Lehrreden (Sûtrânta = Sûtra) des Buddha als maßgeblich gelten. Ihre Schule wurde vom Kumâralâta (2. Jahrhundert n. Chr.) begründet und ist aus der der Sarvâstivâdins hervorgegangen, weshalb die Sautrântikas von sich und anderen auch mitunter als Sarvâstivâdins bezeichnet werden. Von ihrer Literatur ist nur wenig bekannt; wir kennen ihre Lehren nur aus den Diskussionen im Abhidharma-Kosha des Vasubandhu (der in manchen Punkten ihnen gegen die Vaibhâshikas beipflichtet) und aus Schriften ihrer Gegner.

Die Sautrântikas beriefen sich auf die Lehrreden des Vollendeten, weil sie die von den Sarvâstivâdins geschaffenen Neuerungen ablehnten. Sie erkennen deshalb die Prâptis, die Avijnapti und andere Dharmas nicht an und halten die Lehre von den in den drei Zeiten potentiell existierenden transzendenten Dharmas für eine überflüssige metaphysische Konstruktion. Während sie in dieser Hinsicht die älteren Anschauungen wieder her-

stellen, entwickeln sie andererseits die Dogmatik in fortschrittlichem Sinne weiter, indem sie die dingliche Auffassung der Dharmas abzubauen anfingen. Der leere Raum und die beiden Nirodhas sind für sie reine Ausfallswerte und besitzen deshalb kein dingliches Sein, und auch von anderen Dharmas behaupten sie, daß ihnen keine tatsächliche, sondern nur bildlich gesprochen eine Realität zukomme, sie sind nicht „Dinge an sich" (dravya-dharma), sondern nur „Dinge für die sprachliche Bezeichnung" (prajnapti-dharma). In dieser Hinsicht sind die Sautrântikas also „Nominalisten" und in ihrer Lehre vollzieht sich innerhalb des Buddhismus der Fortschritt von der am Anfang aller Philosophie stehenden dinglich-substantialistischen Auffassung zu einer kritischen.

Aus der Lehre von der Vergänglichkeit alles empirischen Seins zogen sie die Konsequenz, daß ein Dharma überhaupt keine Dauer hat; er vergeht sofort, wenn er entstanden ist. Es gibt also nur „Entstehen" und „Verschwinden", die beiden Faktoren „Bestehen" und „Altern" (Entkräftung), welche nach den Sarvâstivâdins zwischen beiden wirksam sind, kommen darum in Fortfall. Alles Sein ist nur eine ununterbrochene, sich fortsetzende Kette von Momenten (kshana). Diese Theorie hatte zur Folge, daß die Sautrântikas nicht mehr wie die Sarvâstivâdins eine direkte Perzeption von Gegenständen der Außenwelt für möglich halten konnten. Denn, wenn etwas nur momentane Dauer hat, dann ist es längst wieder verschwunden, ehe es wahrgenommen werden kann. Folglich kann man nur immer etwas perzipieren, was schon vergangen ist (etwa so wie Sterne, die nicht mehr da sind, deren Licht aber Jahre braucht, um uns zu erreichen). Das selbst schon vergangene Glied einer Kette läßt in unserem Bewußtsein ein Bild zurück, das uns veranlaßt, an die gegenwärtige Existenz von etwas zu glauben, das tatsächlich schon der Vergangenheit angehört. Indem hier vom Bewußtsein gesagt wird, daß es

von Bildern (âkâra) erfüllt ist, vollzieht sich eine bemerkenswerte Änderung in der Vorstellung vom Wesen des Bewußtseins, denn dieses galt ja bisher den Buddhisten als reines Erkennen ohne jeden Inhalt.

Die Sautrântikas stehen unter den großen Schulen des „Kleinen Fahrzeugs" der Gedankenwelt des Mahâyâna in mancher Hinsicht am nächsten, ja sie bezeichnen vielfach geradezu den Übergang von den Ideen des Dharma-Pluralismus zu einem kritischen Relativismus. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß die Sautrântikas gerade in der Zeit ihre Lehren formulierten, in welcher die Philosophie des Großen Fahrzeugs sich ausbildete.

c. Die Schulen des „Großen Fahrzeugs"

1. Die Mittlere Lehre

Der tiefgreifende Wandel, der sich um die Zeitwende am Buddhismus durch die Aufstellung einer mehr aktivistischen Ethik, durch die Ausbildung der Lehre von den Bodhisattvas und Buddhas und das Aufkommen eines reichen Kultes vollzog und in der Entstehung des „Großen Fahrzeugs" Gestalt gewonnen hatte[119], fand auch auf dem Gebiete der Philosophie einen bedeutungsvollen Ausdruck in der Begründung von Systemen, die neue Wege einschlagen. Der ältere Buddhismus hatte keinerlei ewige Substanzen in der Wandelwelt anerkannt und das Einzelwesen (pudgala) in eine Vielheit von nach ehernen Gesetzen in funktioneller Abhängigkeit entstehenden vergänglichen Daseinsfaktoren aufgelöst. Diese Dharmas, das heißt dinglich vorgestellten Kräfte aber waren ihm die letzten nicht mehr reduzierbaren Wirklichkeiten. durch deren Zusammenspiel alles hervorgebracht wird. Die Philosophen des Mahâyâna stellten nun die Frage, ob sich eine tiefdringende Analyse bei der Annahme einer derarti-

gen Vielheit von separaten, kurzfristigen Faktoren als Realitäten beruhigen dürfe. Wahre Realität hat nach ihrer Ansicht nur das, was eigenständig und unabhängig existiert. Die Dharmas aber besitzen nur eine momentane und bedingte Existenz, kein dauerndes eigenes Sein (svabhâva). Sie sind nur flüchtige Erscheinungen, die schnell vorübergehen und wieder zerrinnen wie Wasserblasen, Wolken oder Phantasmagorien. Sie sind so wenig eine echte Realität, wie geborgte Gelder ein Kapital sind. Man muß daher von dem Standpunkt des Hînayâna, das in den Dharmas letzte Wirklichkeiten erblickte, fortschreiten zu einem universellen Relativismus, der die Vorstellung, daß die Dharmas irgendwie An-sich-Realitäten oder Substanzen (dravya), wenn auch nur von momentaner Dauer sind, endgültig beseitigt.

Die Lehre, in welcher diese Gedankengänge zur Reife gelangten, wird als die „mittlere Lehre" bezeichnet, weil sie mit ihrer These, daß alles nur in bezug auf etwas anderes als seiend oder nichtseiend betrachtet werden kann, die Mitte hält zwischen den extremen Theorien, welche ein „Sein" an sich oder ein „Nichtsein" an sich für möglich halten. Der Ausdruck geht auf eine Rede Buddhas[120] zurück, in welcher dieser seine Philosophie des bedingten Werdens der Ewigkeitslehre der Upanishaden und der Vernichtungslehre der Materialisten als den mittleren Weg gegenüberstellt.

Ein anderer Name dieser Philosophie ist „shûnyavâda", das heißt „Lehre vom Leeren". Auch der Ausdruck „shûnya" kommt schon im Kanon vor. Leer ist, was „ohne Selbst", ohne beharrende Substanz ist; die Welt wird deshalb „leer" genannt[121]. „Leer" ist andererseits aber auch das, was ohne Grenzen ist. Ein Text[122] lehrt, daß der Mönch bei einer Meditation sich schrittweise von allem Konkreten loslösen soll, indem er sein Denken nach und nach von allen begrenzten Vorstellungen befreit. Er läßt den Gedanken „Dorf" und „Mensch" fahren und denkt nur noch an den Wald, er gibt dann

auch die Vorstellung „Wald“ auf und denkt nur noch an die „Erde“; er gibt auch diese Vorstellung auf und denkt an die Unendlichkeit des Raums. In derselben Weise verfährt er der Reihe nach mit den Vorstellungen von der Unendlichkeit des Raums, von der Unendlichkeit des Bewußtseins, von der Nichtirgendetwasheit, von der Grenzscheide der Unterscheidung und Nichtunterscheidung, bis seine Konzentration nur noch auf etwas fixiert ist, das merkmallos ist. Wenn er erkennt, daß auch diese Vorstellung noch etwas Ersonnenes, Bedingtes und Vergängliches ist, dann überwindet er auch diese und erlangt dadurch die Erlösung. Die systematische Entleerung des Denkens führt also zur Niederlegung aller Grenzen, die dem Denken gesetzt sind und dadurch zum höchsten Heil.

Die Meditation über das „Leere“ wurde von den Dogmatikern des Kleinen Fahrzeugs weiter ausgebildet, doch spielt sie im ganzen gesehen bei ihnen eine Nebenrolle. Dem Mahâyâna blieb es vorbehalten, das „shûnya“ zum Zentralbegriff eines Systems zu machen und ihm eine Bedeutung zu geben, welche die weitere Entwicklung maßgebend bestimmt hat.

Die ältsten Mahâyâna-Schriften, in welchen die Lehre vom Shûnya dargestellt wird, sind die Prajnâ-pâramitâ-Sûtras, die Lehrtexte von der Vollkommenheit der Erkenntnis, Werke sehr verschiedenen Umfangs, deren älteste vielleicht schon vor Beginn unserer Zeitrechnung anzusetzen sind. Sie enthalten Predigten, welche der Buddha ungezählten Mengen von Bodhisattvas und Tausenden von Mönchen gehalten haben und deren schriftliche Fixierung lange verborgen geblieben sein soll, bis sie jetzt, als die Zeit reif für sie war, an das Licht der Öffentlichkeit gebracht wurden. In überaus umständlicher Weise wird in ihnen immer wieder dargetan, daß alle Dharmas, weil ohne Eigensein, einem Truge gleich sind, daß sie wie ein Echo nur in Abhängigkeit von anderen zur Erscheinung kommen, und daß das, was nach

Wegdenken alles Bedingten übrig bleibt, das „Leere", unbegrenzt und gegensatzlos ist wie der Weltraum.

Während in diesen Schriften die Lehre vom Shûnya zwar durch Gleichnisse erläutert, aber nicht eigentlich bewiesen wird, erfährt sie dann durch Nâgârjuna (2. Jahrhundert n. Chr.) eine eingehende philosophische Begründung. Das Hauptwerk dieses sagenumwobenen Mannes sind die vierhundert Memorialverse der Mittleren Lehre (Mâdhyamika-kârikâs); zu diesen heute noch im Sanskrit-Original vorhandenen Strophen soll er selbst einen Kommentar „Akutobhayâ" (die Schrift, die von keiner Seite etwas zu fürchten hat) geschrieben haben, von dem wir nur die tibetische Übersetzung besitzen.

Nâgarjunas Schüler und Nachfolger Âryadeva verfaßte außer anderen Büchern das „Catuhshataka" (die vier Zenturien), das neben den Werken des Meisters die Hauptautorität der Mâdhyamikas darstellt. Im 5. Jahrhundert spaltete sich die Schule in die beiden Richtungen der Prâsangikas und Svâtantrikas. Die ersteren befolgten die Methode, die Gegner durch ihre Darlegungen ad absurdum zu führen (prasanga = unerwünschte Konsequenz), um so die hoffnungslose Unhaltbarkeit aller logischen Argumente zu erweisen. Die Svâtantrikas suchten demgegenüber die Lehre Nâgârjunas durch unabhängige (svatantra) Gründe zu stützen. Die bedeutendsten Prâsangikas waren Buddhapâlita im 5. Jahrhundert und Candrakîrti im 6. Jahrhundert, der Verfasser des „Madhyamakâvatâra" (etwa: Einführung in die mittlere Lehre) und des Kommentars „Prasannapadâ" („Klare Worte") zu Nâgârjunas Lehrstrophen. Der bedeutendste Svâtantrika war Bhavya (Bhâvaviveka) im 5. Jahrhundert, den Stcherbatsky wegen seiner Subtilität mit Zeno von Elea vergleicht[123].

Nâgârjunas Kârikâs beginnen mit der berühmten Feststellung, daß nichts vergeht oder entsteht, nichts unvermittelt aufhört oder ewig währt, nichts mit sich identisch noch von sich verschieden ist, nichts kommt und nichts

geht. In dem unaufhörlichen Fluß des Werdens gibt es keine beharrenden, fest voneinander abgegrenzten, selbständigen Substanzen, sondern nur Phänomene, denen ein Eigensein abgeht. In scharfsinniger Dialektik wird dargetan, daß alle Begriffe, auf denen bestimmte Aussagen über das Wesen der Dinge beruhen, in sich Widersprüche enthalten und wieder andere Begriffe voraussetzen, die auch wieder Denkunmöglichkeiten in sich schließen. Der Reihe nach werden die Vorstellungen der verschiedensten philosophischen Schulen von der Kausalität, von der Bewegung, von den Elementen, von Raum und Zeit usw. als unhaltbar erwiesen. Seit jeher war es ein besonderes Anliegen der Buddhisten gewesen, darzutun, daß die Ansichten der Andersgläubigen „bedingt durch andere"[124] entstanden sind, hier aber wird sogar aufgezeigt, daß auch die Hauptsätze der Lehre des Vollendeten selbst nur eine relative Gültigkeit haben. Wenn es kein Entstehen und Vergehen gibt, dann sind die vier heiligen Wahrheiten gegenstandslos (24, 1), wenn es keinen Sansâra gibt, gibt es auch kein ihm gegensätzlich gegenüberstehendes Nirvâna und zwischen beiden besteht auch nicht der geringste Unterschied (25, 20).

Das Fazit, das aus allen Diskussionen gezogen werden kann, ist: es gibt keine Außenwelt und kein Denken, keine Bindung und keine Erlösung — alles ist relativ, alles ist leer. Sämtliche Versuche, die Welt zu deuten, scheitern daran, daß sie durch willkürliche Begrenzungen geschaffene begriffliche Konstruktionen für Realitäten halten. Die höchste Weisheit besteht daher in der Aufhebung aller Thesen, der Wissende stützt sich weder auf ein Sein noch auf ein Nichtsein (15, 10), sondern verharrt streitlos im Schweigen. Die Theorie von der „Leerheit" (shûnyatâ) darf nun aber (13, 8) nicht als ein neues metaphysisches Dogma angesehen werden, das an die Stelle der bestehenden anderen zu treten hat. Sie soll vielmehr einzig und allein dazu dienen, alle irrigen Ansichten herauszutreiben. Sie gleicht einer Arznei, welche

die Krankheitsstoffe aus dem Körper entfernt, die aber nicht als etwas an sich selbst Heilsames eingenommen werden darf, da sie, wenn sie im Kranken verbleibt, ein neues Leiden hervorrufen würde. Wer sich auch gegenüber der „Leerheit" nicht von der Vorstellung, daß sie eine Realität, eine Grundlage, eine Stütze sei, freimachen kann, der gleicht einem Manne, zu dem ein Händler gesagt hat, daß er nichts zu verkaufen habe, und der nun von dem Kaufmann verlangt, daß er ihm dieses Nichts gegen bare Münze einhändige[125]. Die „höchste Wahrheit" (paramârtha-satya) besteht darin, daß alles, was ist, nur in Beziehung auf etwas anderes da ist und daß keine positive nicht-relative An-sich-Realität existiert. So wie der Gesunde die Haare usw., die der Augenkranke vor seinen Augen zu sehen glaubt, als ein Nichts erkennt, weil sie nur unter den besonderen Bedingungen der Krankheit fälschlich gesehen werden, so erkennt der Erwachte Ich und Welt als ein Nichts, sobald er die universale Gültigkeit des Relativitätsgesetzes erfaßt hat. Dann lösen sich für ihn alle Vorstellungen von Sansâra und Nirvâna auf „wie Knoten im leeren Raum"[126]. In der Meditation versenkt er sich in die substratlose Leerheit, die als unbeschreibbare und unbegreifliche Einheit in stiller Ruhe verharrt wie ein Abgrund, über dem sich die unwirklichen Prozesse relativen Daseins zu vollziehen scheinen.

Wie schon hieraus ersichtlich, erscheint die Idee des Nirvâna für die „Mittlere Lehre" in einem neuen Licht. War es für die Anhänger des Hînayâna etwas, das von dem Frommen erreicht werden muß, ein Dharma, der erst auftritt, wenn die Leidenschaften zur Ruhe gekommen sind, so ist es jetzt etwas, das von jeher vorhanden ist und bisher nur nicht wahrgenommen wurde. Das Nirvâna ist eine neue Sicht der Wirklichkeit, es ist das „Aufhören der Wahnvorstellungen von Sein und Nichtsein"[127]. Sansâra und Nirvâna sind nicht absolute Gegensätze, sondern nur verschiedene Aspekte der Leer-

heit. Die „Erreichung des Nirvâna" besteht deshalb nur darin, daß man sich über etwas klar wird, was einem bisher verborgen war. Diesem Zweck dient nun die Lehre, die der Buddha in seinen altüberlieferten Reden verkündet und die im Kleinen Fahrzeug ihre systematische Ausgestaltung gefunden hat. Diese ist, da sie für die Welt der Vielheit und in ihrer Sprache spricht, nur eine Verhüllungswahrheit (samvritisatya), eine den Bedürfnissen angepaßte Wahrheit für uns, keine Wahrheit an sich. Indem sie aber die Überwindung von Leidenschaft und Verblendung herbeiführt, die falsche Vorstellung von einem beharrenden Selbst und ewigen Substanzen beseitigt, wird sie zur Wegbereiterin der „höchsten Wahrheit" (paramârtha-satya). In welcher Weise sich die „praktische" Wahrheit der buddhistischen Ethik mit der „philosophischen Wahrheit" des „Shûnyavâda" in edelster Weise verbinden kann, zeigt die Lebensgeschichte von Nâgârjunas Schüler Âryadeva, welche uns in chinesischen Texten[128] überliefert ist. Als Âryadeva bei einer Disputation den Führer einer häretischen Schule besiegt hatte, schlich sich ein Jünger des letzteren zu dem buddhistischen Meister, als er allein war, und verwundete ihn mit dem Schwerte. Obwohl ihm die Eingeweide aus dem Leibe hingen, kam der Heilige dem Mörder mit Sanftmut entgegen, gab ihm noch seine Gewänder und seine Almosenschale, damit er verkleidet fliehen könnte, und hielt seine eigenen Schüler davon ab, den Flüchtenden zu verfolgen. Sterbend ermahnte er sie „Alles ist leer. Wer die Wahrheit kennt, für den gibt es keinen Freund und keinen Feind, keinen Mörder und keinen Ermordeten".

2. *Die „Nur-Bewußtseinslehre"*

Von jeher hatte in der Anschauung der Buddhisten das Bewußtsein (vijnâna, citta) unter den Daseinsfaktoren eine besondere Rolle gespielt, weil es dasjenige

von ihnen ist, welches die Kontinuität der (scheinbaren) Persönlichkeit in seinem gegenwärtigen Leben wie in der anfangslosen Aufeinanderfolge seiner verschiedenen Wiedergeburten sicherstellt. Es war deshalb schon im Kanon von einem „Bewußtseinsstrom" gesprochen worden[129], der sich ununterbrochen fortsetzt, und die Dogmatiker hatten diesen Gedanken weiter ausgebildet. In dem Maße, in welchem die Spekulation Bewußtseinsphänomenen ihre besondere Aufmerksamkeit zuwandte, fiel dem Bewußtsein eine immer bedeutsamere Rolle zu. Diese wurde noch stärker hervorgehoben, als man (s. S. 337) die Wirksamkeit des Karma dahin auffaßte, daß die Taten eines früheren Daseins sich in guten oder schlechten Bewußtseinserscheinungen äußern, insofern als die vom Individuum erlebte Welt ein untrennbares Ganzes mit diesem selbst darstellt. Es bedeutete deshalb nur die Vollendung dieser Entwicklung, wenn im Schoße des Mahâyâna eine Richtung aufkam, welche den Bewußtseinsstrom für das allein Wichtige an einer empirischen Persönlichkeit ansah und alles andere als Inhalte desselben deutete.

Diese „Bewußtseinslehre" (vijnâna-vâda) oder „Nur-Bewußtseinslehre" (cittamâtra-vâda) gilt den Tibetern als die dritte maßgebliche Form des Buddhismus. Die erste „Drehung des Rades des Gesetzes" vollzog Buddha durch Verkündung der Dharma-Theorie des Kleinen Fahrzeugs, die „zweite Drehung" nahm Nâgârjuna vor, als er den Shûnya-vâda darlegte, die „dritte Drehung" setzten Maitreya und Asanga ins Werk, als sie den Idealismus (bâhyârtha-shûnyatâ-vâda, die Lehre von der Nicht-Realität der Außenwelt) verbreiteten. Die Bewußtseinslehre fand ihre autoritative Grundlage in heiligen Texten wie dem „Sandhinirmocana-Sûtra" (nach E. Lamotte „Explication des Mystères") und dem „Lankâvatâra-Sûtra", der „Offenbarung (der Lehre) in Lankâ (Ceylon"), welche beide um 443 n. Chr. teilweise ins Chinesische übertragen wurden, also wohl in ihren Haupt-

teilen spätestens in das 3. oder 4. Jahrhundert zu setzen sind. Als die Autoren, welche den Vijnâna-vâda zuerst in systematischer Form darlegten, werden Maitreya und Asanga genannt. Maitreya ist der Name des zukünftigen Buddha, der jetzt noch im Tushita-Himmel weilt, und dem Asanga die grundlegenden Texte dieser Schule: „Sûtrâlankâra" und „Madhyântavibhanga" offenbart haben soll. Möglicherweise war dieser Maitreya jedoch eine geschichtliche Persönlichkeit, der tatsächliche Begründer der Schule und Vorgänger des Asanga, und ist erst von der späteren Überlieferung mit dem zukünftigen Buddha identifiziert und dadurch in ein mythisches Licht gestellt worden. Asanga, der als der größte Meister des Vijnânavâda angesehen wird, galt früher als der Verfasser der dem Maitreya zugeschriebenen Schriften, jedenfalls aber war er der Verfasser des „Mahâyânasangraha", der in chinesischer und tibetischer Übertragung erhalten ist, und anderer Werke. Er war der ältere Bruder des schon als Verfasser des Abhidharma-kosha erwähnten Vasubandhu (4. oder 5. Jahrhundert), den er später zu seiner Lehre bekehrte. Vasubandhu hat daraufhin in seinen reiferen Jahren eine Reihe von Werken geschrieben, die als Hauptautoritäten der „Nur-Bewußtseinslehre" gelten.

Während manche späteren Vertreter dieser Schule die Anschauungen der beiden Brüder in ihrem Sinne weiterbildeten, gingen die vor allem als Logiker berühmten Meister Dignâga und Dharmakîrti (7. Jahrhundert) eigene Wege und näherten sich den Anschauungen der Sautrântikas. In der späteren Geschichte der Schule tritt vielfach die Tendenz hervor, auch der Lehre der Mâdhyamikas gegenüber eine vermittelnde Stellung einzunehmen.

Die Lehre der strengen Vijnânavâdins läßt sich nach den Werken Maitreyas, Asangas und Vasubandhus etwa folgendermaßen zusammenfassen:

Der einzig sichere Ausgangspunkt für eine Ergründung des Wesens von Ich und Welt kann nur das Selbstbewußt-

sein sein, weil ohne dieses weder ein Ich noch irgendwelche Daseinselemente wahrgenommen werden können. Dieses cartesianische Prinzip des „Cogito ergo sum" findet seine praktische Anwendung in einer introspektiven Analyse des Bewußtseins. Schon im Pâli-Kanon[130] werden sechs Bewußtseine unterschieden, das Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Körperempfindungs- und Denkbewußtsein. Das letztere, das „mano-vijnâna" ist nach der Auffassung der Schule Asangas aber nicht ausreichend, um den Bewußtseinsprozeß zu erklären, weil es nur im Wachzustande funktioniert, im Schlaf, in der Ohnmacht, in Trancezuständen usw. hingegen nicht. Es wird deshalb noch ein weiteres siebentes Bewußtsein angenommen, das während des ganzen Lebens in Tätigkeit ist. Dieses, das als „Manas" schlechthin bezeichnet wird, faßt die Gesamtheit der sechs anderen zu einer Einheit zusammen, denn es ist seinem Wesen nach kontinuierliches verarbeitendes Denken. Es bildet die Voraussetzung für das Funktionieren der sechs anderen Bewußtseine. Während jene jedoch nur in den einzelnen Akten sich manifestieren und dann wieder latent werden, sichert es den ununterbrochenen Fortgang des Geisteslebens. Das Manas ist selbst nun aber noch nicht die Tiefstufe der Geistigkeit, sondern stützt sich selbst wieder auf etwas anderes, ebenso wie sich die sechs Sinnesbewußtseine auf das Manas stützen. Dieses letzte Grundbewußtsein wird als achtes oder „Speicher-Bewußtsein" (âlaya-vijnâna) bezeichnet. Der indische Ausdruck âlaya bedeutet Wohnung, Behausung (Himâlaya = hima-âlaya = Wohnung des Schnees) oder Schatzkammer. Das Âlâya-vijnâna ist das letzte Geistige an einer Persönlichkeit, das hinter allem Bewußten stehende Unbewußte. Man könnte es etwa mit dem absoluten Ich Fichtes vergleichen, wenn nicht der Buddhismus gerade die Idee eines Ich überhaupt als illusorisch bezeichnete. Dieses Speicher-Bewußtsein ist nämlich keine sich gleichbleibende beharrende Seelen-Substanz, sondern ein unaufhörlich sich ver-

ändernder Strom, es ist das große Reservoir, in welchem alle die karma-bedingten Eindrücke (vâsanâ) als Keime (bîja) künftiger Erfahrungen enthalten sind und aus dem sie zu gegebener Gelegenheit herausprojiziert werden. Dieses Grundbewußtsein ist die Wurzel des Manas und der anderen sechs Bewußtseine; es ist das Substrat, aus dem sie durch Entfaltung (parinâma) hervorgehen, wie die Wellen aus dem Wasser des Ozeans. Da das Manas das Âlaya-vijnâna als Stützpunkt und Objekt hat, hält es dieses als die letzte Einheit aller seiner Erfahrungen für ein unvergängliches Selbst und kommt so zu dem irrigen Glauben an ein beharrendes Ich, das einer realen, von ihm verschiedenen Außenwelt gegenübersteht.

Die Vijnânavâdins behaupten nun aber, daß nichts ein Gegenstand eines Bewußtseins werden kann, das nicht in diesem selbst liegt. Sie begründen dies damit, daß auch im Traum ein Subjekt von ihm verschiedene Objekte wahrzunehmen glaubt, obwohl doch die Traumbilder nur Schöpfungen des Geistes sind, es liege deshalb keine Notwendigkeit vor, bei Wachvorstellungen Objekte außerhalb des Bewußtseins zu postulieren. Des weiteren wird darauf hingewiesen, daß ein Gegenstand und die Vorstellung von ihm immer zusammen auftreten, es sei deshalb einfacher anzunehmen, daß sie identisch sind, als daß es sich um zwei an sich verschiedene, aber miteinander korrespondierende Erfahrungstatsachen handelt. Die Meinung des naiven Menschen, daß dem Subjekt (grahaka „Ergreifer") ein von ihm verschiedenes Objekt (grâhya „zu Ergreifendes") gegenüberstehe, ist eine Illusion; vielmehr sind das, was erkennt, und das, was erkannt wird, nur Teile des Bewußtseins, das sich in einen Wahrnehmungsteil und einen Bildteil gespalten hat. Der Vijnânavâda vertritt also einen konsequenten Idealismus, und zwar einen solchen individualistischer Prägung, wobei jedoch zu beachten ist, daß unter einem Individuum nicht eine nicht weiter zerlegbare

einfache Geistmonade, sondern ein kontinuierlicher Strom von Dharmas zu verstehen ist.

Wie alle Buddhisten, erkennen auch die Vijnânavâdins die Dharma-Theorie an, haben diese aber in ihrem Sinne weitergebildet. Die Dharmas sind für sie nur Erscheinungen des Bewußtseins, Aspekte des Âlaya-vijnâna. Ihre endgültige Liste nimmt hundert Dharmas an, 94 bedingte (sanskrita) und 6 nichtbedingte (asanskrita). Die „bedingten" Dharmas umfassen die 8 Bewußtseine (citta), 51 psychische Prozesse (caitta), 11 körperlich-sinnliche (rûpa) Faktoren und 24 besondere Elemente (viprayukta-sanskâra), zu denen außer solchen, die in der Liste der Sarvâstivâdins figurieren, auch eine Reihe anderer gezählt werden. Zu den „nicht-bedingten" Dharmas rechnen sie außer den dreien der Sarvâstivâdins noch die folgenden: 1. Âninjya (Acala) „Regungslosigkeit", das heißt der über Lust und Leid erhabene Zustand der Gleichgültigkeit in den höchsten Meditationszuständen, 2. Sanjnâ-vedanâ-nirodha, der Trance-Zustand, bei welchem jedes Unterscheidungs- und Empfindungsvermögen aufgehoben ist, 3. Tathatâ (Bhûtatathatâ), das „Sosein" (Quidditas), die allen Existierenden zugrundeliegende unaussprechliche Wirklichkeit. Dieser letzte Dharma ist in Wahrheit kein von den anderen verschiedener, sondern die Unterlage der anderen Asanskritas; diese sind nur Teilaspekte von ihm.

Die von uns erlebte Wirklichkeit ist nun von dreifacher Natur:

1. Unsere Vorstellungen von einem Ich und von Dingen der Außenwelt sind „eingebildet" (parikalpita) insofern, als sie nur Konstruktionen unseres Denkens sind.

2. Die Elemente unserer Vorstellungen sind die Citta-caitta-dharmas, die selbst wieder Entfaltungen des Speicherbewußtseins sind. Sie entstehen in funktioneller Abhängigkeit und haben keine selbständige, aber doch eine „abhängige" (paratantra) Existenz[181].

3. Die letzte absolute (parinishpanna) Realität, die allem zugrundeliegt, ist ein transzendentes Sein, ein einheitliches, über alle Unterschiede erhabenes, nicht in Subjekt und Objekt gespaltenes reines Geistiges, das als „Soheit“ (tathatâ), Essenz und Basis aller Dharmas (dharmatâ, dharmadhâtu) usw. bezeichnet wird.

Alles Eingebildete (parikalpita) ist ohne Realität, so wie die gar nicht vorhandene Schlange, die man in der Dunkelheit zu sehen glaubt, wenn das irregeleitete Denken einen Strick als Schlange auffaßt. Alles „Abhängige“ (paratantra) hat hingegen eine bedingte Realität, denn alle Einzelfaktoren von momentaner Dauer, die in ihren kausal bedingten Kombinationen unserer Einbildung als Basis dienen und ihr unter den Kategorien von Ich und Gegenstand erscheinen, sind nicht etwas Subjektiv-Imaginäres, sondern „objektive Wirklichkeiten“. In diesen Einzelelementen spiegelt sich das Absolute (parinishpanna) wieder, das selbst jenseits alles Wechsels und aller Vielheit steht und nur in der Versenkung erfaßt werden kann. Das Verhältnis zwischen dem „Abhängigen“ und dem „Absoluten“ wird dahin definiert, daß sie weder voneinander verschieden, noch nicht-verschieden sind. Denn wären sie voneinander verschieden, so könnte das Absolute nicht die Grundlage des Abhängigen sein, wären sie aber miteinander identisch, so müßte ja das Abhängige so rein wie das Absolute sein oder das Absolute so unrein wie alles Abhängige[132].

Die Heilslehre der Vijnânavâdins erkennt die „Verhüllungswahrheit“ der älteren buddhistischen Theorien und moralischen Ordnungen als notwendiges Hilfsmittel zur Erreichung der „höchsten Wahrheit“ an. Diese letztere ist nicht im Wege der Spekulation, sondern allein durch Kontemplationsübungen, durch Yoga zu gewinnen, weshalb die „Nur-Bewußtseinslehre“ auch als „Yogacaryâ“, das heißt „Wandel im Yoga“ bezeichnet wird. Auf immer höheren Stufen aufsteigend, gelangt der

Yogî zu einem Zustand der Versenkung, wo für ihn weder ein Objekt, noch ein Subjekt mehr vorhanden ist. Indem er sich von allen Trübungen durch Leidenschaften und Irrtum endgültig befreit, geht eine grundlegende Veränderung (parâvritti) an seiner Persönlichkeit (das heißt an deren Substrat, dem Speicherbewußtsein) vor sich, er wird aus einem Bodhisattva zu einem Buddha.

Die Vijnânavâdins haben entsprechend der individualistischen und aktivistischen Grundrichtung ihres Denkens einen neuen Nirvâna-Begriff entwickelt. Das wahre Nirvâna ist nicht dem „Verlöschen einer Flamme gleich", wie das Hînayâna lehrte, sondern ein nichtstatischer (apratishthita), ein dynamischer Zustand, in welchem der Buddha auf ewig frei von allen Schlacken und Begrenzungen, für immer zum Wohle aller Lebewesen wirkt. Im Verhältnis zu diesem Nirvâna gilt das Nirvâna der Shrâvakas, der Anhänger des Kleinen Fahrzeugs, als etwas Geringwertiges, so daß sogar gelehrt wird, daß die Arhats, die dieses erlangten, nachdem sie Äonen hindurch in ihm verharrten, durch einen Buddha wieder erweckt und dazu veranlaßt werden können, auf dem Mahâyâna-Weg das dynamische Nirvâna zu erreichen.

Mit der Aufstellung dieser Theorie wird der Glaube mancher Vedântins, daß die Erlösten, trotzdem sie sich mit Gott eins wissen, ihre Individualität behalten und von Karma und Leid unberührt alle Welten durchstreifen können, in dem Buddhismus heimisch gemacht. Zu den beiden Nirvânas des Hînayâna (dem „mit Beilegungen" (skandhas) bei Lebzeiten und dem ohne dieses nach dem Tode) und dem absoluten Nirvâna der „Mittleren Lehre" (S. 345) tritt hier also noch ein viertes, das jedoch strenggenommen ebenso wie die beiden Nirvânas des Kleinen Fahrzeugs nur einen besonderen Aspekt des Absoluten darstellt.

Im Vijnânavâda vollzieht sich aber auch in anderer Hinsicht eine Annäherung an den Vedânta. Das Hîna-

yâna hatte die Idee eines All-Einen, das den Urgrund für alle Vielheit bildet, völlig verworfen. Die Mâdhyamikas hatten zwar die „Leerheit“ als ein monistisches Erklärungsprinzip aufgestellt, das jede reale Vielheit ausschließt, aber damit nicht das Dasein einer positiven An-sich-Realität behauptet, die den relativen Erscheinungen zugrunde liegt. Die Vijnânavâdins aber lehren ein eigenständiges ens realissimum, welches das nicht-relative Substrat von allem ist und als reines, indifferenziertes Geistiges definiert wird.

3. *Die kombinierten Systeme*

Die bisher besprochenen Schulen des Kleinen und Großen Fahrzeugs haben kein isoliertes Dasein geführt, sondern miteinander in enger Fühlung gestanden und sich gegenseitig beeinflußt. Charakteristisch für den engen Zusammenhang ist vor allem die Tatsache, daß gerade einige der bedeutendsten Meister im Laufe ihres Lebens ihren Standort zwischen den verschiedenen Schulen gewechselt haben. Vasubandhu war ursprünglich ein Sarvâstivâdin, stand in manchen der im „Abhidharmakosha“ vorgetragenen Ansichten den Sautrântikas nahe, später vertrat er die „Nur-Bewußtseinslehre“ seines Bruders Asanga und in den letzten Jahren seines achtzig Jahre umspannenden Lebens soll er sich dem Amitâbha-Kult gewidmet haben. Dem Maitreya oder Asanga werden neben den S. 348 genannten Vijnânavâda-Werken auch solche zugeschrieben, die die „Mittlere Lehre“ darlegen, wie das Uttara-Tantra. Dignâga schrieb ein Werk zur Verteidigung des Idealismus, andere vom Standpunkt des kritischen Realismus aus, und Dharmakîrti wird sowohl zu den Vijnânavâdins wie zu den Sautrântikas gerechnet. Es kann daher nicht wundernehmen, daß zu allen Zeiten Schulen aufgekommen sind, welche zwischen den verschiedenen Lehrrichtungen des Großen und Kleinen Fahrzeugs zu vermitteln suchen

und Gedanken verschiedener Herkunft zu einem neuen System verknüpfen.

Neben Lehrgebäuden, die schon im Namen, wie Sautrântika-Yogâcâra-Mâdhyamika ihren Eklektizismus verraten, sind in der Spätzeit andere geschaffen worden, welche die Weiterbildung der All-Einheitslehre unternahmen. So wird eine besondere Form des Vijnânavâda in dem „Lehrbuch von der Entstehung des Mahâyâna-Glaubens" Mahâyâna-shraddhotpâda-shâstra vertreten, das nur in zwei chinesischen Übersetzungen aus dem 6. und 7. Jahrhundert erhalten ist. Das Werk wird einem Ashvaghosha als Verfasser zugeschrieben; wenn dieses zutrifft, so ist dieser Ashvaghosha wohl nicht mit dem berühmten Dichter des 2. Jahrhunderts identisch, sondern gehört frühestens dem 6. Jahrhundert an, da die hier entwickelte Lehre die Theorien der Mâdhyamikas und Vijnânavâdins voraussetzt. Die Chinesen rechnen diese Schrift zu dem „voll-ausgebildeten" Mahâyâna, weil in ihr das Verhältnis zwischen der Erscheinungswelt und dem Absoluten dahin präzisiert wird, daß beide eine untrennbare Einheit (wie Wasser und Wogen) bilden, während die bisher besprochenen Systeme des „unvollkommenen Mahâyâna" noch keine positive Deutung der Beziehung zwischen den Phänomenen und der höchsten Wirklichkeit bieten; hatten doch Asanga und Vasubandhu erklärt, daß beide „weder verschieden noch nichtverschieden" seien. Das Charakteristikum der Lehre Ashvaghoshas besteht nämlich darin, daß hier das „Speicherbewußtsein" nicht, wie bei Asanga ein individuelles Bewußtsein ist, sondern mit dem Absoluten identifiziert wird. Die „Soheit" (Bhûtatathatâ) ist die Essenz alles Seienden, nur das Nichtwissen hindert die Lebewesen daran, sich als diese all-eine Realität, die mit der Erleuchtung (bodhi), dem Dharma-Körper der Buddhas usw. gleichgesetzt wird, zu begreifen. Wird der Wind des Nichtwissens, der im stillen Ozean des Absoluten Einzelwellen erscheinen läßt, ausgeschaltet, so wird die

falsche Vorstellung, daß es eine Vielheit mit Namen, Gestalten usw. gäbe, überwunden. Indem das Bewußtsein in stufenweiser Läuterung zur Einheit der „Soheit" zurückgeführt wird, wird schließlich die völlige Identität mit dem Absoluten und damit der seit jeher bestehende, aber seit anfangsloser Zeit verborgene Zustand des ewigen Heils erreicht.

Als die letzte große Schule, die im Mahâyâna auf indischem Boden entstand, bezeichnen die ostasiatischen Buddhisten die Schule des Avatansaka-Sûtra. Das Werk, auf das sie sich gründet — der volle Name lautet „Buddhâvatansaka" und bedeutet Buddha-Schmuck — stellt gleich den Prajnâpâramitâ-Texten eine ganze Literatur von großem Umfange dar, die in (gegen 400 und 700 n. Chr.) abgefaßten chinesischen sowie in tibetischen Übersetzungen vorliegt und nur zum Teil (als Gandavyûha und Dashabhûmika) in Sanskrit auf uns gekommen ist. Das Wesentliche der Lehre des Sûtra wird darin erblickt, daß dieses nicht nur die All-Einheit alles Existierenden behauptet, sondern auch dartut, daß alles, was besteht, so eng mit- und ineinander verwoben ist, daß das ganze Universum eine große Harmonie darstellt. In China hat sich auf der Basis dieser Anschauungen ein naturverbundener „Kosmotheismus" entwikkelt, der in jedem Wesen, ja in jeder Blume den Dharmakâya des Buddha als Lebensprinzip wiederfindet. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in der 630 von Tu-fa-shun gestifteten chinesischen Schule die poesievolle Naturmystik des Fernen Ostens zum Ausdruck kommt; wie weit diese Anschauungen schon in Indien von einer Schule vertreten worden sind, bedarf noch näherer Untersuchung.

Die „Mittlere" und die „Nur-Bewußtseinslehre" bilden die philosophische Grundlage für eine Reihe von Schulen, welche aus Indien nach Ostasien übertragen wurden, wie die „Meditations-Schule" des Bodhidharma, die Sekten, welche das Heil von der rettenden

Gnade des Buddha Amitâbha erwarten und die magisch-ritualistischen Richtungen, des rein-tantristischen und des shaktistischen Diamant-Fahrzeugs (Vajrayâna), von denen hier nicht im einzelnen gehandelt zu werden braucht[133]. Bereits bei der „Nur-Bewußtseinslehre" hatten wir Beeinflussung der buddhistischen Gedankenwelt durch ihr ursprünglich fremde Ideen aus der brahmanischen Philosophie feststellen können. Mit der fortschreitenden Zeit dringen immer mehr hinduistische Vorstellungen in die Lehren der buddhistischen Schulen ein und schließlich entstehen sogar hybride Systeme, welche völlig Unbuddhistisches wie den Shiva-Glauben mit der Heilslehre des Vollendeten zu verschmelzen suchen. Dieser fortschreitende Prozeß der Hinduisierung ist ein äußeres Anzeichen dafür, daß die geistige Kraft der Buddhalehre sich in ihrem Heimatlande erschöpft hatte und daß der Buddhismus vergeblich darum bemüht war, sich durch Einverleibung der in siegreichem Vordringen befindlichen Ideen am Leben zu erhalten. Auf die Dauer gelang ihm dies nicht. Schon in der Zeit seiner größen intellektuellen Blüte im 7. Jahrhundert hatte er begonnen, die Herrschaft über die Massen zu verlieren, als dann in den nächsten Jahrhunderten im Schoße des erstarkenden Brahmanismus machtvolle Bewegungen entstanden, welche nicht nur die Volksmengen erregten, sondern auch die Denker immer mehr in ihren Bann zogen, verlor die buddhistische Philosophie ganz ihre Bedeutung. Die Vernichtung der letzten Stützpunkte buddhistischer Gelehrsamkeit durch die mohammedanische Eroberung hatte bald das fast völlige Erlöschen der Lehre des Vollendeten im Gangeslande zur Folge.

Wenn auch die buddhistische Philosophie auf dem vorderindischen Kontinent heute nicht mehr blüht, hat sie dennoch im Rahmen der indischen Geistesgeschichte eine Mission erfüllt, die nicht unterschätzt werden darf. Sie hat nicht nur das indische Denken um eine Fülle der fruchtbarsten Gedanken bereichert, sondern ohne

zuviel behaupten zu wollen, läßt sich sagen, daß zur Zeit ihres Bestehens, also zwischen 500 vor und 1000 n. Chr., die Philosophie in Indien überhaupt ihre größte Blüte erlebt hat. Der unausgesetzte Kampf, in dem sie sich mit den großen Systemen der Brahmanen befand, hat beide Seiten dazu gezwungen, Höchstleistungen hervorzubringen, wie sie die spätere Zeit nicht mehr erzeugt hat. Ist doch auch der berühmteste Philosoph des Vedânta, Shankara, nur das geworden, was er heute bedeutet, weil er das Gedankengut der buddhistischen Metaphysik in den Brahmanismus einbaute und in ständigem Ringen mit den buddhistischen Gegnern in neuem Sinne ausprägte.

Innerhalb der Gesamtgeschichte der indischen Philosophie ist die des buddhistischen Denkens nur eine Episode gewesen, gleichsam der Nebenarm eines großen Stromes, der sich, nachdem er lange parallel zu diesem gelaufen ist, später wieder mit ihm vereinigt. Für die Weltgeschichte der Philosophie hat der Buddhismus hingegen noch eine ungleich größere Bedeutung. Er hat die Philosophie in Ceylon, in Hinterindien, in Tibet und der Mongolei überhaupt erst eigentlich begründet und ist dort bis heute ihr großer Träger geblieben; er hat indischen Geist in China und Japan eingeführt und ist dort teils direkt, teils indirekt wieder zum Ausgangspunkt neuer metaphysischer Systeme geworden, die bis heute ihre Lebenskraft bewahrt haben.

DIE WELTANSCHAULICHEN HAUPTPROBLEME

I. Probleme der Erkenntnis

1. Die Erkenntnismittel

Mit Ausnahme von den Ajnâna-vâdins (S. 125), welche eine Erkenntnis des Wesens der Welt überhaupt für unmöglich halten, lehren alle Systeme, daß sich die Rätsel des Daseins in dieser oder jener Weise dem menschlichen Geiste erschließen. Wenn die großen Systeme somit letztlich alle mehr oder weniger dogmatisch sind, so enthalten sie doch zumeist eine skeptizistische Komponente. So verhalten sich die Materialisten allen religiösen und ethischen Ideen gegenüber skeptisch, verbinden damit aber einen kritiklosen Glauben an die vier Weltelemente als die letzten, „wissenschaftlich erwiesenen" Realitäten. Auch im Vedânta (S. 194), im Jainismus (S. 300) und vor allem im Buddhismus kommen skeptische Gedankengänge zum Ausdruck. Es ist freilich fraglich, ob, wie man vielfach gemeint hat, Buddhas Nichtbeantwortung von Fragen betreffend die Ewigkeit und Endlichkeit der Welt, das Verhältnis des Lebensprinzips zum Leibe und die Existenzweise eines Vollendeten nach dem Tode im agnostischen Sinne zu deuten ist, da alle diese Probleme ja im Rahmen des Gesamtsystems eine Lösung finden; hingegen bildet für die Mittlere Lehre Nâgârjunas der Nachweis, daß alle philosophischen Theorien nur bedingte Gedankenkonstruktionen sind, die notwendige Vorstufe für die Erfassung der höchsten Wahrheit von der universalen Leerheit (S. 341).

Als Mittel zur Gewinnung der Erkenntnis werden in der philosophischen Literatur bis zu neun verschiedene aufgezählt. Von diesen sind eigentlich aber nur drei von Bedeutung, während die anderen als Unterarten oder Spezialfälle von diesen aufgefaßt werden können. Die drei wichtigsten Erkenntnismittel sind folgende:

1. die Wahrnehmung (pratyaksha), die durch den Kontakt eines Sinnesorgans mit einem Gegenstande entsteht; 2. die Schlußfolgerung (anumâna), deren einzelne Glieder oben S. 243 dargelegt worden sind; 3. die zuverlässige Mitteilung (shabda); diese hat entweder einen überweltlichen Ursprung, indem sie auf den Veda, auf Götter oder Rishis zurückgeht oder sie ist weltlicher Herkunft und beruht auf der Erfahrung von zuverlässigen Menschen; 4. die Analogie (upamâna): sie sucht durch den Vergleich mit etwas Bekanntem das Wesen von etwas Unbekanntem zu ermitteln; 5. die selbstverständliche Annahme (arthápatti); 6. das Nichtbemerken (anupalabdhi) oder das Nichtvorhandensein (abhâva); 7. das Enthaltensein in etwas (sambhava) z. B. der Zehn in dem Hundert; 8. die Gebärde (ceshtâ); 9. die Sage (aitihya), d. h. die über Generationen fortgesetzte Überlieferung.

Die Materialisten nehmen nur ein Erkenntnismittel an (Nr. 1), Jainas und Buddhisten zwei (Nr. 1, 2), Sânkhya und Yoga drei (1—3), Nyâya-Vaisheshika vier (1—4), Mîmânsâ und Vedânta fünf oder sechs (1—6). Die Erkenntnismittel 7, 8, 9 haben in den eigentlichen philosophischen Systemen keinen Platz, werden aber von Kommentatoren als überflüssige Annahmen der Paurânikas erwähnt[1].

2. *Natürliche und übernatürliche Erkenntnis*

Jeder Philosoph behauptet mehr oder weniger von sich, daß er durch Nachdenken über das Wesen der Dinge zu der richtigen Erkenntnis der Welt gelangt sei.

Die Tatsache, daß andere nicht zu seinen Auffassungen gelangt sind, erklärt sich ihm daraus, daß sie sich nicht tief genug in ihr eigenes Innere oder in die sie umgebende Außenwelt versenkt haben; würde der andere Philosoph ebenso weit fortgeschritten sein in seiner Fähigkeit, das wahrhaft Bedeutsame von dem Nebensächlichen zu scheiden, so würde er zu derselben Weltdeutung gelangt sein. Die höchste Steigerung natürlicher Erkenntnisfähigkeit wird hier also als die Ursache der richtigen Einsicht in den Weltzusammenhang angesehen. Die Grenzen der natürlichen Erkenntnisfähigkeit können nun aber sehr verschieden bestimmt werden. Selbst manche abendländischen Denker der Neuzeit gehen in der Bewertung ihrer denkerischen Ergebnisse so weit, daß sie glauben, ihr Genie sei in viel höherem Maße als der Intellekt anderer Leute in der Lage, den Eindruck der Wirklichkeit in sich aufzunehmen, wiederzuspiegeln und klarzustellen und rage deshalb über die Grenzen hinaus, die die Natur dem gewöhnlichen Menschen gesetzt hat. Von dieser Anschauung ist nur noch ein Schritt zu der der Inder, welche meinen, daß bei gewissen Personen die Kraft der Erkenntnis die des Durchschnittsmenschen in so hohem Maße übertrifft wie das Licht der Sonne das der Gestirne, sei es, weil sie von Geburt (das heißt auf Grund des guten Karma früherer Existenzen) über außerordentliche Anlagen verfügen, sei es, weil sie durch eine bestimmte Ausbildung des Denkens besondere geistige Vermögen sich erworben haben. Durch systematische Yoga-Übungen erreicht — so heißt es — der Heilssucher, daß die trübenden Hüllen, welche ihm bisher das Licht der Erkenntnis gänzlich oder teilweise verbargen, allmählich fortfallen und sich der Umkreis des von ihm Erfahrbaren beständig ausbreitet. Auf diese Weise erlangt er nicht nur eine Kenntnis des Weltalls und des eigenen Selbst, sondern auch der früheren Existenzen, die er selbst und andere durchgemacht haben,

und der Zukunft, die ihm oder anderen bevorsteht. Die Buddhisten und Jainas schreiben aus diesem Grunde den Buddhas und Tîrthankaras die Allwissenheit zu. Die Wahrheit der in ihren heiligen Schriften dargelegten Lehren beruht nach ihnen mithin darauf, daß sie die Worte vom Allwissenden wiedergeben. Eine Nachprüfung der von ihnen gemachten Angaben wäre jedem möglich, der selbst eine so universale Erkenntnis erlangt hat; solange dies nicht der Fall ist, muß man das von ihnen Verkündete genau so auf guten Glauben hinnehmen, wie die Berichte von Leuten, die fremde Länder besucht haben, die man selbst noch nicht kennt, die man aber später aus eigener Anschauung kennenzulernen hofft.

Während die Buddhisten und Jainas glauben, daß die Wahrheit allein durch die Kraft des Denkens erschlossen werden kann, nehmen die Brahmanen an, daß sie gleichsam schon in fertig-kodifizierter Form vorliegt, so daß es nur des richtigen Verständnisses von Texten bedarf, um sie sich anzueignen. Zwar kann sie auch durch das menschliche Denken ganz oder teilweise errungen werden, eine umfassende, vollkommene und erschöpfende Quelle für ihre Erkenntnis ist hingegen nur der Veda, weil dieser übermenschlichen Ursprungs ist. Das Dogma von der übernatürlichen Autorität des Veda hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte entwikkelt. In der Hymnenzeit galten die heiligen Lieder noch als Schöpfungen menschlicher Verfasser, denn im Rigveda ist noch vielfach davon die Rede, daß Dichter die Hymnen zum Preis der Götter für klingenden Lohn „zimmerten". In der Upanishadenzeit ist das Ansehen der vedischen Literatur inzwischen so groß geworden, daß man für sie übermenschlichen Ursprung in Anspruch nahm. In der klassischen Periode sind darüber die folgenden Theorien aufgestellt worden:

1. Nach der Mîmânsâ ist der Veda eine Art ewige Substanz, die aus sich selbst existiert. 2. Für viele

pan-en-theistische Vedântins und Sektierer ist der Veda eine besondere Daseinsform der göttlichen Wesenheit. Ebenso sind auch für manche Grammatiker der Veda und die Welt zwei verschiedene Offenbarungsweisen des Brahma. Dieses verkörpert sich einerseits als Pferd, Kuh usw., andererseits als die Wörter Pferd, Kuh usw., so daß ein durchgängiger Parallelismus zwischen der ausgedehnten Welt und der Welt der Ideen bzw. der sie bezeichnenden Wörter besteht. 3. Die Theisten des Nyâya-Vaisheshika, des Yoga und der Sekten sehen im Veda eine Schöpfung Gottes; bei jeder periodischen Weltentstehung entsteht er in immer der gleichen Weise aufs neue. 4. Das atheistische Sânkhya spricht dem Veda keinen göttlichen Ursprung zu, gleichwohl ist er höchste Autorität, weil ihn eine im Verlauf ihrer Existenzen geläuterte Seele, welche die Stellung des Gottes Brahmâ erlangte, auf Grund der Erinnerung an den Veda einer untergegangenen Welt bei der Weltentstehung neu verkündet.

Obwohl alle orthodoxen Systeme den Veda als maßgebliche Richtschnur anerkennen, ist er für die Ausgestaltung ihrer Lehrgebäude doch nur für die Mîmânsâ und den Vedânta der verschiedensten Formen von Bedeutung gewesen und selbst bei diesen ist der größte Teil der Anschauungen, die sie vertreten, nicht aus den vedischen Texten selbst entwickelt worden, sondern beruht auf Werken der Überlieferung (smriti), die von Weisen verfaßt worden sein sollen, welche Kenner des Veda waren und deshalb ihre Lehren auf diesen gegründet haben sollen. Manche Philosophen haben diesen Werken der nachvedischen Literatur, wie der Gîtâ oder gewissen Purânas nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch einen so hohen Wert vindiziert, daß sie tatsächlich dem Veda gleichstehen. Einzelne Sekten berufen sich für ihre Lehren auf besondere Offenbarungsschriften, die jedoch von anderen nicht als autoritativ anerkannt werden (S. 255).

Jede Philosophie ist das Ergebnis einerseits einer als grundlegend angesehenen Überlieferung und andererseits des selbständigen Denkens. Das Verhältnis, in welchem diese beiden Faktoren zueinander stehen, kann im einzelnen aber sehr verschieden sein, so wie auch das, was als autoritative Tradition, und das, was als selbständiges Denken bezeichnet wird, einer sehr verschiedenen Auffassung fähig ist. In der richtigen Erkenntnis, daß seine Fähigkeit, das Wesen der Welt zu ergründen, nur beschränkt ist, neigt der Mensch dazu, den Lehren, die ihm die richtige Lösung der Daseinsrätsel zu geben scheinen, einen übernatürlichen Ursprung zuzuschreiben, um ihnen so ein höheres Ansehen zu verleihen. Die beiden gegensätzlichen dogmatischen Vorstellungen von dem ewigen selbstexistenten Veda und von dem durch eigenes Nachdenken zum alles umfassenden Wissen gelangten Buddha stellen gleichsam die letzten Idealisierungen der beiden Komponenten dar, die die Voraussetzungen aller metaphysischen Spekulation sind.

3. *Wort und Begriff*

Nach der Anschauung der vedischen Zeit ist der Name einer Person oder einer Sache mit diesen untrennbar verbunden, er ist gleichsam ein unsichtbarer Teil derselben. Diese Grundüberzeugung alles magischen Denkens, welche die selbstverständliche Voraussetzung für die Ausführung zahlloser Zauberhandlungen ist, ist von der Mîmânsâ zu einem Eckpfeiler ihres Systems gemacht worden; zusammen mit dem Dogma, daß der Ton ewig ist und durch eine Stimme nicht erzeugt, sondern nur wahrnehmbar gemacht wird (wie ein Berggipfel durch das Licht der Sonne) dient sie der Philosophie des Rituals dazu, die Ewigkeit des Vedaworts zu beweisen (S. 144). Die Theorien der Mîmânsâ fanden in den Lehren des Nyâya-Vaisheshika von dem Wesen des Schalls ihre wissenschaftliche Widerlegung;

die anderen Schulen, welche einen inneren Zusammenhang zwischen dem Wort und dem durch dieses bezeichneten Ding annehmen wollten, suchten diesen daher in anderer Weise zu begründen. Die Grammatiker legten sich die Frage vor: was ist die Ursache davon, daß ein Wort, das heißt eine Kombination von bestimmten Lauten (bzw. Buchstaben) in mir und anderen nur eine bestimmte Vorstellung (z. B. die eines Pferdes) hervorruft, obwohl doch weder der einzelne Laut an sich, noch auch die Verbindung von mehreren Lauten dies tut.

Eine Antwort fanden sie durch die Annahme, daß in jedem Worte eine Wortseele verborgen liegt, die beim Aussprechen und Anhören desselben wie eine Blüte aus der Knospe hervorbricht. Dieser sogenannte „sphota" (von Wurzel sphut „aufplatzen") ist also das geheimnisvolle Etwas, das den organischen Zusammenhang zwischen einem Wort und einem Begriff herstellt. Die komplizierte Theorie hat außerhalb des Kreises der Grammatiker nur bei Kommentatoren zu Patanjalis Yogasûtra 1, 42 Anerkennung gefunden. Die meisten anderen Philosophen, welche eine ursprüngliche und keine bloße äußere und konventionelle Beziehung zwischen einem Lautkomplex und dem, was er bezeichnet, annehmen, glauben, daß der Weltenherr oder der Demiurg Brahmâ am Anfang einer Weltperiode diese hergestellt und durch seine Verkündigung den Menschen mitgeteilt habe[2].

Im Gegensatz zu den Schulen, welche den Begriffen in dieser oder jener Weise eine Realität zusprechen, sehen die Buddhisten und andere in ihnen nur Menschenwerk; nach der Lehre vom „apoha" (Absprechung) ist ein Begriff nicht etwas Festumrissenes, sondern schwankt in seinen Grenzen gegenüber seinem mit ihm gleichzeitig geborenen „negativen Zwilling"; es bleibt daher dem subjektiven Belieben überlassen, den Umkreis der Begriffe „Pferd" und „Nichtpferd" zu bestimmen.

4. Stufen der Wirklichkeit

Die vedischen Arier sahen in dem einzelnen Feuer, in der aufflammenden Leidenschaft, in dem eintretenden Tod usw. Teilerscheinungen von Gottheiten, die in einer himmlischen Welt thronen. Die einzelnen empirischen Manifestationen einer überirdischen Wesenheit sind zwar ebenso real wie diese, im Hinblick auf die kurzfristige Dauer ihrer Wahrnehmbarkeit haben sie aber einen geringeren Wirklichkeitsgrad. Diese unausgesprochene, aber unausweichliche Konsequenz wird in den späteren klassischen Systemen gezogen, wenn in diesen zwischen dem Ewigen und Unewigen unterschieden und den unsterblichen Seelen, der unvergänglichen Urmaterie, den unzerstörbaren Atomen usw. eine höhere Dignität vindiziert wird als den vergänglichen Personen oder Dingen der Erfahrungswelt. Wenn das, was einer flüchtigen Erscheinung zugrunde liegt, realer ist als diese, dann ist natürlich das Ewig-eine, das den Kern von allem Existierenden bildet und sich zu allem entfaltete, das „ens realissimum". Im Rigveda (10, 90, 2) wird deshalb schon ausgesprochen, daß die Welt ihrem Wesen nach nur eine Umgestaltung des einen Purusha darstellt und in den Upanishaden wird gelehrt, daß der Âtman, weil er das feinste und innerste in allem ist, die Realität der Realität (satyasya satyam) bildet und daß alle Vielheit nur durch Worte bedingt sei (Chând. 6, 1, 3). Der Gedanke, daß der all-eine Gott sich durch seine Zauberkraft (mâyâ) zur Vielheit auseinandersetzt, involviert den anderen, daß der Mensch nur infolge seiner Verblendung dieses nicht erkennt und daß der Aufgang vollkommener Erkenntnis es ihm möglich macht, von den niederen Formen der Realität zum letzten Wesenskern derselben vorzudringen.

Die Erfahrung zeigte nun aber, daß die Wahrnehmung der empirischen Vielheit im Wachzustande und die intuitive Erfassung der All-Einheit im Zustande

der meditativen Versenkung nicht die beiden einzigen Stufen darstellen, in welchen das ens realissimum erlebt wird. Zwischen beiden liegen, nach der seit der klassischen Zeit allgemein anerkannten Theorie des Vedânta, noch die Zustände des Traumes und des Tiefschlafes. Während im „vierten" Zustande der Âtman nur sich selbst in seliger Zweitlosigkeit realisiert, ist in den drei anderen Zuständen das Bewußtsein der All-Einheit dadurch verhüllt, daß sich andere Faktoren (letzten Endes vergröberte Teilmanifestationen des All-Einen) um den All-Geist legen und diesen dadurch beschränken. Im Tiefschlaf ist er von dem „Nichtwissen" umgeben; hier wird zwar keine Vielheit wahrgenommen, doch auch nicht das wahre Wesen des Âtman realisiert. Im Traumzustand ist auch das Innenorgan, im Wachzustande sind außerdem noch die Erkenntnis- und Tatsinne aktiv[3]. Diese Faktoren engen die Erkenntnis des Âtman ein, indem sie ihn individualisieren und ihm eine Vielheit gegenüberstellen. Die aus älteren Upanishadlehren entwickelte Theorie von den vier Zuständen des Âtman ist in der Auffassung des älteren Vedânta dahin zu verstehen, daß es vier verschiedene Grade der Realität gibt, die der Mensch erleben kann; die Außenwelt ist danach eine verdichtete und zerspaltene, aber nichtsdestoweniger reale Manifestation des einen absoluten Geistes.

Für den alten Vedânta wie für alle Systeme, welche ewige Substanzen annehmen, sind die Zustände in der Welt der Vergänglichkeit von dem Zustand des absoluten Heils dadurch verschieden, daß das Geistige, das als All-Seele oder als Seelenmonade den Kern des Individuums bildet, durch den Einfluß niederer Faktoren in seiner wahren Wesenheit entstellt ist. Für den Hînayâna-Buddhismus besteht hingegen ein polarer Gegensatz zwischen Sansâra und Nirvâna. Alles, was der Wandelwelt zugehört, entsteht durch das gesetzmäßige Kooperieren von Dharmas, die keine ewigen Substan-

zen, sondern vergängliche, bedingt-entstehende (sanskrita) Daseinselemente sind. Das Nirvâna ist demgegenüber etwas völlig anderes, es ist durch nichts bedingt, unentstanden und unvergänglich. Es gibt also zwei verschiedene Wirklichkeiten, die völlig voneinander verschieden sind und von denen die eine nicht aus der anderen abgeleitet werden kann. Denn einerseits ist das Nirvâna nicht die Ursache oder Grundlage der Welt, und andererseits gilt vom Sansâra, wie schon Schopenhauer bemerkt hat, daß er kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirvâna dienen könnte[4].

Das Mahâyâna hat diese Auffassung im Sinne einer All Einheitslehre umgebildet, indem es das Nirvâna als das einzige wahrhaft Reale ansah und den Sansâra als einen diesem fälschlich aufgebildeten Trug erklärte, der nicht mehr Wirklichkeit besitzt als ein Traum, eine Luftspiegelung oder eine Fata morgana. Vom Standpunkt der höchsten Wahrheit gibt es nur die von Sein und Nichtsein verschiedene, durch Worte und Begriffe nicht auseinandersetzbare, durch nichts anderes bedingte, ruhige, nicht vielheitliche „Leerheit" (shûnyatâ)[5].

Die empirische Welt der Relationen und ursächlichen Bedingtheiten ist also gleichsam ein Zauberspiel im leeren Raum; obwohl ohne wahre Realität, bietet sie doch die Mittel zu ihrer eigenen Überwindung. Neben der vollen Wahrheit des „Leeren" steht eine provisorische „Verhüllungswahrheit" (samvriti-satya), die zwar keinen endgültigen, aber doch einen vorläufigen und für praktische Zwecke unerläßlichen propädeutischen Wert hat.

Gegen die Theorie Nâgârjunas, welche die Wandelwelt für einen leeren Schein erklärt, dem kein reales Sein zugrunde liegt und das Absolute (wenn auch stark verklausuliert) als ein bares Nichts auffaßte, traten die Anhänger der „Nur-Bewußtseinslehre" auf. Für sie ist das Absolute nicht etwas Negatives, sondern reiner

Geist. Die bedingten Dharmas sind mit ihm nicht identisch, aber auch nicht von ihm völlig verschieden, denn sonst würden sie nicht vorhanden sein. Die empirische Außenwelt ist in der Form, in der wir sie wahrnehmen, Konstruktion unseres Denkens, die von uns nach außen projiziert wird. Für diese Schule gibt es somit drei Schichten der von uns erlebten Wirklichkeit: die absolute (parinishpanna) des undifferenzierten all-einen Geistigen, die relative (paratantra) der die Grundlagen der Erscheinungswelt bildenden Faktoren und die eingebildete (parikalpita) der einem Subjekt scheinbar gegenüberstehenden Objekte. Seit der Upanishadenzeit hatten viele Denker gesagt, daß unser Nichtwissen um den wahren Sachverhalt die Ursache einer falschen Weltbetrachtung sei, die „Nur-Bewußtseinslehre" hat aber wahrscheinlich unter Verwertung älterer Vorstellungen (S. 347) erstmalig einen individualistischen Idealismus vertreten, indem sie die Außenwelt als eine Schöpfung unseres Denkens nachzuweisen suchte.

Das System Shankaras ist eine Neuinterpretation des Vedânta unter Verwertung der Gedankengänge der Mahâyâna-Philosophie. Wie Nâgârjuna unterscheidet auch Shankara eine niedere und eine höhere Wahrheit, die erstere besteht für ihn in den pan-en-theistischen Lehren der Upanishaden, die letztere in der Annahme eines Absoluten, dem die Vielheit von unserem Nichtwissen fälschlich aufgebürdet wird. Wie für die Vijnânavâdins ist das All-Eine reiner Geist, doch wird der subjektive Idealismus abgelehnt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Vorstellungen der indischen Philosophen über die Wirklichkeit sehr mannigfaltig sind. Alle älteren Systeme huldigen einem naiven Realismus, wenn sie auch verschiedene Stufen der Realität annehmen. Die beiden großen Mahâyâna-Schulen haben demgegenüber der vielheitlichen Welt wahre Realität abgesprochen und durch Shankara ist die Theorie dann auch innerhalb des Brahmanismus zu

weitgehender Anerkennung gelangt. Der „Idealrealismus" des kashmîrischen Shivaismus nimmt eine Art von Mittelstellung zwischen den beiden Gruppen ein, insofern, als er den Weltprozeß als einen Traum Gottes auffaßt.

II. Probleme der Weltdeutung

1. Die letzten Realitäten

Der vedischen Zeit lag es noch fern, die Fülle der Erscheinungen, die dem Menschen in der Welt entgegentreten, auf eine begrenzte Zahl von Entitäten wie Seelen, Urmaterie, Atome usw. zurückzuführen. Vielmehr stellte man anfänglich noch alles, wovon man eine Wirkung ausgehen sah, als Substanzen nebeneinander (S. 25), ohne zwischen Belebtem und Unbelebtem, Abstraktem und Konkretem zu unterscheiden. Wohl versuchte man, der Welt dadurch geistig Herr zu werden, daß man die einzelnen Wesen oder Potenzen zu Gruppen ordnete und in ihrer Abhängigkeit voneinander zu begreifen suchte, doch kam man noch nicht zu einer zahlenmäßigen Systematik.

Die Dharma-Theorie des Buddha stellt eine Fortbildung des radikalen Pluralismus der vedischen Texte dar, indem sie auch die verschiedensten Qualitäten, Vorgänge, Zustände usw. als dinglich existierende Faktoren ansieht; sie steht aber auf einer höheren philosophischen Ebene insofern, als sie zwischen Lebendem und Unbelebtem streng unterscheidet und alle Lebewesen als Kombinationen aus einer Vielheit von Daseinsfaktoren betrachtet. Die Komponenten der vergänglichen Welt sind zudem keine ewigen Substanzen, sondern Potenzen von kurzfristiger Dauer, die in funktioneller Abhängigkeit voneinander entstehen, um wieder zu vergehen. Die späteren Schulen des Kleinen Fahrzeugs sind dann

bemüht gewesen, die Theorie von den Dharmas bis ins einzelne auszubilden und die lebens- und heilswichtigen Dharmas listenmäßig zu erfassen.

Eine bedeutsame Umwälzung in der Weltbetrachtung vollzog das Nyâya-Vaisheshika dadurch, daß es alles Seiende unter die Kategorien der Substanz, Qualität, Tätigkeit, Gemeinsamkeit, Besonderheit und Inhärenz gruppierte und die Gesamtheit aller existierenden Substanzen als 9, die der Qualitäten als 24 und die der Tätigkeiten als 5 bestimmte. An Stelle der zahllosen als eigenständige Realitäten angesehenen Qualitäten und Tätigkeiten der buddhistischen Listen erscheinen hier nur wenige, und Zustände, wie Geburt, Alter und dergleichen haben hier überhaupt keinen Platz.

Das Nyâya-Vaiheshika nimmt 9 Substanzen an: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Raum, Zeit, Seelen und Denksubstanzen. Mit einer geringeren Zahl von Substanzen suchten eine Reihe von älteren Lehren auszukommen. Buddhas Zeitgenosse Pakudha führte alles in der Welt auf die folgenden 7 zurück: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Seelen, Lust und Leid — ein charakteristisches Beispiel für die alte Auffassung, welche Abstraktes nicht anders als verdinglicht denken kann. Die Jainas kennen 5 „Seinsklassen“ (astikâya): den Raum, die Medien der Ruhe und Bewegung, den Stoff und die Seelen. Die Cârvâkas (Materialisten) erkennen in der Mehrzahl nur die 4 Elemente als ewige Substanzen an, doch fügen manche den Raumäther als 5., andere das Leben (jîva) als 6. Substanz hinzu.

Eine Dreiheit von ewigen Substanzen lehrt Madhva: Gott, die Seelen und die Urmaterie. Ein ähnlicher Trialismus findet sich schon bei den Pâshupatas (S. 258). Das klassische Sânkhya kennt nur zwei Arten von Substanzen: die Vielheit der Einzelseelen und die einheitliche Urmaterie.

Im Gegensatz zu den Lehren, welche die Welt aus einer Vielheit von einander ewig verschiedener Sub-

stanzen bestehen lassen, stehen andere, welche ein einziges ens realissimum annehmen, das aller Mannigfaltigkeit zugrunde liegt. Bereits in einigen vedischen Hymnen ist von dem einen Urwesen die Rede, das sich zu allem entfaltet hat (S. 35) und in den Brâhmanas und Upanishaden finden dann derartige Spekulationen ihre weitere Ausgestaltung. Die ausgesprochene Vorliebe der Hindus für pan-en-theistische Ideen tritt in den Epen, Purânen und anderen Werken stark hervor und rief bis zum heutigen Tage zahlreiche Systeme ins Leben, die alle einen einheitlichen göttlichen Urgrund annehmen und das Verhältnis der Einzelseelen und des Unbelebten zu diesem in der verschiedensten Weise zu deuten suchen, worüber in den Abschnitten „Vedânta" und „Die Philosophie der Sekten" ausführlich gehandelt worden ist.

Buddha hat nicht nur keine Lehre vertreten, welche ein ewiges Selbst als Grundlage der Lebewesen annimmt, sondern er hat eine solche „Ewigkeitslehre" überhaupt abgelehnt und als „vollkommene Narrenlehre" bezeichnet[6]. Gleichwohl hat das Mahâyâna später seine Philosophie zu einer Lehre vom All-Einen ausgestaltet. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn sie nicht die Keime zu einer solchen enthalten hätte, und zwar in folgender Hinsicht: Buddha lehrte nicht ein einheitliches Absolutes, aus welchem alles hervorgegangen ist, wohl aber ein solches, in welches der Erlöste eingeht. Von dem Nirvâna, in welchem alle bedingten Dharmas, die eine Persönlichkeit bilden, mit der Wurzel ausgerissen sind und das durch Worte nicht zu charakterisieren ist, heißt es: „Es ist der Bereich, wo nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft, nicht diese Welt, noch jene Welt, nicht Sonne und Mond ist. Das nenne ich nicht Kommen und Gehen, nicht Feststehen, nicht Vergehen und nicht Entstehen. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es"[7]. Das Nirvâna ist also das diametrale Gegenteil des Sansâra, ein relatives Nichts im Verhältnis zu

diesem, in welchem alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Nirvâna aber kann in der Meditation erfahren werden, wenn das Denken von allen konkreten Vorstellungen entleert ist (S. 342), es liegt noch hinaus über die Sphären der „Unendlichkeit des Raumes“, der „Unendlichkeit des Bewußtseins“, der „Nichtirgendetwasheit“, der „Grenzscheide von Unterscheiden und Nichtunterscheiden“ und der „Aufhebung von Unterscheidungsvermögen und Empfundenem“, das heißt: es liegt noch jenseits aller Bewußtseinszustände, in welchen noch irgend etwas in subtilster Form wahrnehmbar ist. In dieser Hinsicht bildet es, wie oft bemerkt worden ist, eine Analogie zum Brahma der Upanishaden, von dem es in anderer Hinsicht grundlegend verschieden ist.

Indem Nâgârjuna das Nirvâna als das „Leere“ (shûnya) auffaßte, als das Vacuum, über dem sich das vergängliche Kommen und Gehen der bedingten und deshalb nicht wahres Sein besitzenden Dharmas abspielt, gelangte er zu einer monistischen Position, die eine Versenkung in ein negatives Eines ermöglicht und doch vermeidet, in diesem den positiven Urgrund der Welt zu sehen. Die S. 347 geschilderte Weiterentwicklung der Mahâyâna-Spekulation hat dann diesem Absoluten immer positivere Züge verliehen, bis es schließlich in den Systemen des heute noch in Ostasien blühenden Amitâbha- und Vairocana-Kults in gewissem Umfange pan-en-theistische Formen annahm.

Die wichtigsten philosophischen Systeme werden von den Brahmanen entsprechend der Art und Weise, wie die von ihnen angenommenen letzten Realitäten die empirische Welt zustandebringen, in folgender Weise klassifiziert[8]:

1. Der „ârambha vâda“ lehrt, daß ewige Atome, indem sie sich zusammenfügen, etwas Neues schaffen (ârambha = Anfang): Nyâya-Vaisheshika;

2. Der „sanghâta vâda“ behauptet, daß separate Daseinsfaktoren durch ihr Kooperieren (sanghâta „Zusam-

menstoß") die Individuen und die von ihnen erlebte Außen- und Innenwelt zustandebringen: Hînayâna-Buddhismus;

3. Der „parinâma-vâda" läßt alle Vielheit aus einem einheitlichen Urprinzip durch Entfaltung (parinâma) hervorgehen: Sânkhya;

4. Der „vivarta-vâda" nimmt an, daß das wahrhaft reale Brahma sich überhaupt nicht verändert und daß alle Vielheit eine Illusion, eine trügerische Verdrehung (vivarta) ist, die lediglich in unserer Verblendung ihren Ursprung hat: Shankaras Vedânta.

Zur ersten Gruppe wären auch die Systeme der Jainas, Âjîvikas und Materialisten, zur dritten die des älteren Vedânta und der meisten vishnuitischen und shivaitischen Sekten, zur letzten die des Mahâyâna zu rechnen.

2. *Die Weltordnung*

Einige radikale Denker, von denen wir wenig wissen und die ihre Lehre nicht systematisch ausgebildet zu haben scheinen, nehmen an, daß die Welt nur vom blinden Zufall (yâdricchâ) regiert wird. Die Materialisten erkennen eine natürliche Weltordnung an, leugnen aber eine sittliche. Alle Handlungen folgen aus der angeborenen Eigenart (svabhâva) ihrer Täter, sie haben aber keine transzendenten Wirkungen, und eine sinnvolle Lenkung des Weltgeschehens gibt es nicht. Andere Philosophen glauben an ein unergründliches Schicksal, das jenseits von Gut und Böse stehend, alles regiert. Einige sprechen von dieser Schicksalsmacht als der Notwendigkeit" (niyati), während die Schule der „Kâlavâdins" sie als den Zeitgott betrachtet, dem schon zwei Hymnen des Atharvaveda (19, 53 und 54) gewidmet sind. Dem Glauben an die Allmacht des Schicksals kommt die Anschauung derjenigen Theisten nahe, die in Vishnu oder Shiva den absoluten Herrn der Welt sehen. Gott

ist für sie die Ursache aller Aktivität in der Welt, er ist in seinem Wollen unbeschränkt und regiert alles mit erhabener Willkür, so daß er die Menschen gute und böse Taten tun heißt, wie es ihm beliebt. Dieser weitgehenden Vorstellung von der Allmacht Gottes, die die Einzelwesen zu Puppen in dem Spiel macht, mit dem Gott sich ergötzt, ist mit dem Gedanken, daß Gott gut sei und daß er der Welt eine sittliche Ordnung gegeben habe,. schwer vereinbar, doch haben die meisten Theologen, ebenso wie die des Westens, davor zurückgescheut, die moralischen Prinzipien von ihrer Gottesidee und von ihrer Vorstellung vom Weltgeschehen radikal fernzuhalten und vielmehr versucht, die beiden einander widersprechenden Theorien in künstlicher Weise miteinander zu versöhnen.

Die große Mehrzahl der indischen Philosophen lehrt, daß die Welt Gesetzen gehorcht, die gleicherweise allem natürlichen wie sittlichen Geschehen zugrundeliegen. Die Vorstellung von einer moralischen Weltordnung geht bis in die vedische Zeit zurück, wo sie als „Rita", später als „Dharma" bezeichnet wird. Durch die Verbindung mit der Lehre vom Karma und von der Wiederverkörperung fand sie dann die charakteristische Form, in welcher sie die Basis der Ethik der meisten Systeme bildet. Für die meisten Philosophen ist die sittliche Weltordnung eine feststehende Tatsache, für welche sich keine Ursache angeben läßt; manche Theisten sehen in ihr eine göttliche Einrichtung, während manche Pan-en-theisten sie als eine Manifestation des Allwesens betrachten. Für die Philosophen, welche die Realität der Außenwelt leugnen, ist sie eine nur vom Standpunkt der niederen Wahrheit aus gültige provisorische Annahme, welche in Fortfall kommt, wenn die Vorstellung von der Vielheit aufgehoben worden ist.

3. Die Welt in Raum und Zeit

Das einfache Weltbild der vedischen Zeit, für welche der Kosmos aus drei Teilen: Erde, Luftraum, Himmel bestand, ist in der Folgezeit zu einem umfassenden kosmologischen System entwickelt worden, das bei Brahmanen, Jainas und Buddhisten eine verschiedene Form erhalten hat[9]. Gemeinsam ist den Anschauungen der klassischen Zeit die Annahme, daß sich unter der Erde etagenartig angeordnet die Höllen, über derselben eine größere Zahl von Himmeln befinden und sich in der Mitte der Erdoberfläche der Meruberg erhebt. Auf der Erde liegen mehrere meerumgürtete Kontinente, wie unser „Rosenapfelbaum-Kontinent“ (Jambûdvîpa). Nach der älteren Vorstellung ist die Welt von begrenzter Ausdehnung; phantastische Zahlen werden für ihren Umfang angegeben. Diese Anschauung wird noch heute von den Jainas festgehalten; sie halten die Welt für endlich, jenseits ihrer Grenzen dehnt sich der leere Raum der „Nichtwelt“ aus. Die Buddhisten und die meisten brahmanischen Philosophen halten das Universum hingegen für unendlich, es besteht aus unendlich vielen Weltsystemen, die sich aneinander schließen. Ohne das heliozentrische Weltbild aufzugeben, ist hier also die in der abendländischen Philosophie erst in neuerer Zeit zur Herrschaft gelangte Vorstellung von der Vielheit der Weltsysteme erreicht worden.

In der ältesten Zeit hat der Mensch wahrscheinlich angenommen, daß die Welt in ihrer Form ewig unveränderlich sei. Diese Meinung vertreten auch noch die Jainas und manche Mîmânsakas. Später veranlaßte dann der Kausalitätstrieb den Menschen dazu, nach einer ersten Ursache der Welt zu fragen. In zahlreichen Mythen der vedischen Zeit wird versucht, den Ursprung allen Daseins zu ermitteln. Der Glaube, daß die Welt als Ganzes und der gesamte Weltprozeß einmal einen Anfang genommen habe, wurde dann aber in der klas-

sischen Zeit, wahrscheinlich vorwiegend unter dem Einfluß der Karma-Theorie zugunsten der Anschauung von einer periodischen Zerstörung und Neuentstehung der Welt aufgegeben. Alle eine Wiederverkörperung lehrenden Systeme vertreten die Auffassung, daß ein Anfang des Sansâra nicht auszudenken sei.

Das Bedürfnis, alles Geschehen in der Welt zu periodisieren, hat dazu geführt, daß Hindus, Jainas und Buddhisten gleicherweise annehmen, daß die Zustände auf dem von uns bewohnten Jambû-Kontinent auch einem beständigen Wechsel vom Guten zum Bösen und wieder vom Bösen zum Guten unterliegen. Die Inder gelangten auf diese Weise zu einer Art von mythischer Kulturmorphologie, die einen gesetzmäßigen Fortschritt und Verfall der sittlichen, sozialen und staatlichen Verhältnisse des Menschen behauptet. Im Zusammenhang damit steht es, daß Buddha, Mahâvîra und andere Meister nicht der Meinung waren, daß ihre Lehre im Verlauf der ihrem Auftreten folgenden Jahrhunderte sich die ganze Welt erobern würde, sondern im Gegenteil davon überzeugt waren, daß sie wieder verfallen werde, um dann nach Jahrtausenden durch andere Erleuchtete erneut verkündet zu werden.

III. Das Gottesproblem

1. Die vielen Gottheiten (devatâ)

Hindus, Jainas und Buddhisten verehren bis zum heutigen Tage eine große Zahl von höheren und niederen Gottheiten, deren Kult sich zum Teil bis in die vedische Zeit, ja in einigen Fällen sogar bis in die vorarische Periode zurück verfolgen läßt. Wenn auch die Namen oder wesentliche Charakterzüge vieler dieser Götter sich bis in unsere Zeit unverändert erhalten haben, so hat doch die Auffassung vom Wesen der

Himmlischen große Wandlungen durchgemacht. Viele Götter repräsentieren Naturerscheinungen (Sonne, Feuer) oder dinglich vorgestellte Eigenschaften (Liebe, Zorn), Zustände (Fieber), Vorgänge (Tod). Ursprünglich wurde angenommen, daß diese Daseinsmächte selbst die Gottheiten oder Teilerscheinungen derselben seien; der schon stark fortgeschrittene Anthropomorphismus der vedischen Hymnen sah in den Devatâs menschengestaltige Wesen, die in einer überirdischen Welt ihren Wohnsitz haben; man schrieb ihnen eine Entstehung in der Zeit zu, glaubte aber, daß sie dem Tode nicht unterworfen seien. Als die Seelenvorstellung aufkam, wurde diese auch auf die Naturgottheiten übertragen; die Devatâs sind Geistwesen, welche Natursubstrate als Körper oder Herrschaftsgebiet haben. Die in den Upanishaden beginnende, in der klassischen Zeit vollständig durchgeführte Einbeziehung der Götter in den Kreislauf der Wiedergeburten machte die Götter zu Inhabern bestimmter für den Weltprozeß notwendiger Ämter; die Stellung eines Indra usw. ist, solange die Welt besteht, immer vorhanden, die Seelen, welche die Funktionen des Indra ausüben, wechseln hingegen dauernd, sie treten auf Grund der guten Taten in früheren irdischen Existenzen als Götter ins Dasein, um, wenn ihre karmischen Verdienste sich erschöpft haben, aus der Himmelswelt zu scheiden und in einer neuen, gegebenenfalls irdischen Gestalt wiedergeboren zu werden. Obwohl die Devatâs somit dem Sansâra zugehören und nur graduell, nicht essentiell von den Menschen verschieden sind, insofern sie mächtiger, glücklicher und langlebiger sind als diese, ist ihnen ein reicher Kultus geweiht und sie werden um Gunsterweisungen angefleht. Die eigentlichen philosophischen Texte beschäftigen sich wenig mit diesen Gottheiten, da sie weder für die Erklärung noch für die Überwindung der Welt von besonderem Belang sind; es wäre darum aber doch verfehlt zu meinen, daß die Urheber der philosophischen Systeme nicht an die Götter geglaubt oder ihnen

nur mit Rücksicht auf die Volksanschauung einen Platz in ihrem Lehrgebäude angewiesen hätten.

Die auf Grund ihres Karma gewordenen (im Sanskrit deshalb vielfach als „**kâryeshvaras**" bezeichneten) Götter sind in ihrer Macht begrenzt; sie haben je ihren besonderen Herrschaftsbereich und hüten sich, in die Domäne anderer Himmlischer einzugreifen. Sie vermögen weder einzeln noch gemeinsam die Welt zu schaffen oder als Ganzes zu regieren, sie sind weder die Urheber der universalen natürlichen und sittlichen Gesetze, die im Kosmos walten, noch sind sie dazu imstande, den Heilssucher aus den Banden des Sansâra zu befreien. Sie sind vielmehr selbst der ewigen Ordnung alles Seins unterworfen und trotz all ihrer Herrlichkeit einer Erlösung bedürftig, die sie der Vergänglichkeit entreißt. Das ewige Weltgesetz, dem auch die Götter gehorchen müssen, wird von den Buddhisten, von den Jainas und von den atheistischen brahmanischen Schulen als eine der Welt immanente unpersönliche Norm betrachtet; die Vedântins, die Kommentatoren des Yoga und Nyâya-Vaisheshika und die Anhänger der großen Hindusekten sehen hingegen in der natürlichen und sittlichen Weltordnung den Ausdruck des Willens eines höchsten Gottes, der im Gegensatz zu allen anderen seit anfangsloser Zeit und in alle Ewigkeit seine Herrschaft ausübt, von Karma, Leid und Leidenschaft frei ist und mit souveräner Selbstherrlichkeit das Universum lenkt.

2. Der eine persönliche Weltenherr (îshvara)

Die indischen Philosophen verstehen unter dem ewigen Weltenherrn einen ewigen, einzigartigen, allen anderen Wesen in jeder Hinsicht überlegenen, allmächtigen und allwissenden Geist. Er hat die Welt geschaffen und zweckmäßig angeordnet, er erhält und zerstört sie, er hat die natürlichen und sittlichen Gesetze ins Da-

sein gerufen und durch Offenbarungen verkündet, und hält die karmische Vergeltung im Gang. Er besitzt die höchste moralische Vollkommenheit und ist imstande, nicht nur vergängliche Gaben, sondern auch die Erlösung zu spenden. Diese Begriffsbestimmung entspricht freilich nur dem Höchstmaß dessen, was über den Îshvara ausgesagt wird; in Einzelheiten bestehen Differenzen zwischen den verschiedenen Denkern, so z. B. darüber, ob Gott nicht nur die bewirkende, sondern auch die materielle Ursache der Welt ist, ob ihm sittliche Qualitäten zugeschrieben werden dürfen, oder ob er jenseits von Gut und Böse steht usw. Viele philosophische Schriften machen keine Angaben darüber, ob der Îshvara mit einer Gestalt des Pantheons identisch sei, sondern überlassen es dem einzelnen, ihn mit Vishnu, Shiva usw. gleichzusetzen. Dieser lockeren Verknüpfung zwischen der Gottesidee und dem Kult einer bestimmten Gottesgestalt, die ja schon im vedischen „Henotheismus" ihre Vorstufe hat, steht die dogmatische Anschauung der Sekten, speziell der nachklassischen Zeit gegenüber, welche darzutun suchen, daß der Îshvara nur Vishnu oder nur Shiva sein könne (S. 254). Durch die Verselbigung Gottes mit einem mythologischen Wesen, das selbst wieder zu zahlreichen anderen Personen der heiligen Überlieferung als Gatte, Vater, Vorgesetzter usw. in Beziehung steht, ist bei manchen Beurteilern des Hinduismus die falsche Anschauung hervorgerufen worden, das Hindutum sei eine ausgesprochen polytheistische Religion. Tatsächlich darf man sich aber durch den äußeren mythologischen Rahmen nicht darüber täuschen lassen, daß die vielen Devatâs und der eine Ishavara im Grunde etwas ganz verschiedenes sind. Jene repräsentieren einzelne Naturkräfte und Daseinsmächte, der Îshvara hingegen ist letzthin eine Personifikation der natürlichen und sittlichen Ordnung, welche die Welt aus einer Fülle von zusammenhanglosen Einzelerscheinungen zu einem einheitlichen Ganzen macht.

Die Anschauung, daß diese Welt von einem ewigen, persönlichen Îshvara regiert wird, findet sich in der klassischen Philosophie in zwei Formen, einer pan-en-theistischen und einer theistischen.

Schon der Rigveda (10, 90) lehrt, daß ein persönlicher Gott der Urgrund der Welt ist, daß er ein Viertel seines Selbst zum Kosmos habe werden lassen, während er mit drei Vierteln seiner Wesenheit über sie herausreiche. In der Folgezeit ist die Vorstellung, daß Gott der Welt zugleich immanent und transzendent sei, vornehmlich in den Upanishaden, in der Gîtâ und in manchen Purânas weiter ausgebildet worden. Sie vereinigt theistische und pantheistische Momente in sich, indem sie Gott einerseits als eine Persönlichkeit auffaßt, welche dem Menschen selbständig gegenübersteht und zu der er deshalb beten kann und andererseits alles Existierende, geistiges und ungeistiges, aus Gott als seiner materiellen Ursache hervorgegangen sein läßt. Die verschiedenen Vedânta-Texte, vornehmlich die der vishnuitischen und shivaitischen Sekten sind in der verschiedensten Weise darum bemüht gewesen, es begreiflich zu machen, daß Gott zugleich von den Einzelseelen verschieden und nicht-verschieden sein könne und haben immer neue Formeln für die Ausdeutung dieses der menschlichen Vernunft unfaßbaren Verhältnisses zu finden gesucht.

Dieser weitverbreiteten Lehre, welche das All in Gott enthalten bzw. aus ihm hervorgegangen sein läßt, steht diejenige des späteren Nyâya-Vaisheshika und Yoga, der Pâshupatas (S. 275) und Mâdhvas (S. 265) gegenüber, welche die absolute Verschiedenheit von Gott und Welt betont und in dieser Hinsicht als „theistisch" bezeichnet werden kann. Sie unterscheidet sich jedoch von dem christlichen Theismus darin, daß dieser Gott die Welt aus dem Nichts schaffen läßt, während die indischen Theisten glauben, daß die Materie und die Seelen seit Ewigkeit neben Gott existiert haben und seine Tätigkeit

deshalb auf eine Ordnung und Lenkung des Kosmos beschränken. Dabei kann das Maß der Abhängigkeit, in welcher die Welt zu Gott steht, in sehr verschiedener Weise bemessen werden, je nachdem, ob der Îshvara im wesentlichen als ein Organ der Weltordnung, als ein Aufseher über die karmische Vergeltung angesehen wird oder als ein allmächtiges Wesen, das mit Materie und Seele nach Willkür schaltet.

Eine Sonderform des Glaubens an einen überweltlichen Gott lehrt Patanjali in den Yogasûtras: der Îshvara hat nur religiös-ethische Funktionen, mit der Weltregierung, der Vergeltung der guten und bösen Werke usw. hat er hingegen nichts zu tun, da dies alles ohne sein Eingreifen auf Grund der ewigen kosmischen Ordnung von selbst vor sich geht. Ein Deismus im Sinne der europäischen Aufklärung ist in indischen Systemen nicht gelehrt worden, der Gedanke, daß Gott die Welt geschaffen und eingerichtet, dann aber sich selbst überlassen habe, tritt jedoch gelegentlich auf[10].

3. Das unpersönliche Absolute (brahma)

Seit der vedischen Zeit wird der Urgrund alles Seins häufig durch ein Neutrum bezeichnet, als das „brahma" (heilige Macht, S. 36), das Seiende (sat) das „Das" (tat), das „Eine" (ekam) usw. oder durch ein Wort, das obzwar grammatisch männlichen Geschlechts, nicht direkt auf ein persönliches Wesen zu gehen braucht, wie Âtman (Selbst), Ucchishta (Rest), Skambha (Stütze) und dergleichen. Es darf daraus nicht darauf geschlossen werden, daß schon in alter Zeit das allem zugrunde liegende ens realissimum als etwas streng Unpersönliches vorgestellt worden ist. Denn in der Frühzeit der philosophischen Spekulation zog das Denken noch keine scharfen Grenzen zwischen dem Personalen und Impersonalen, weshalb denn auch das Brahma in den gleichen Texten wieder als der Gott (deva), der Herr (îsha), der

Purusha (Geist, eig. Mann) erscheint. Als man sich dann im Laufe der fortschreitenden Entwicklung des Unterschiedes zwischen Personen und Dingen immer mehr bewußt wurde, war man genötigt, sich darüber Klarheit zu verschaffen, ob das höchste Reale als ein persönlicher Gott oder als ein unpersönliches Urding anzusehen sei. Die, welche sich für die erste dieser beiden Möglichkeiten entschieden, nahmen jetzt an, daß die impersonalen Beziehungen auf eine niedere Form der göttlichen Wesenheit hindeuteten (S. 271); die anderen, welche dem Absoluten alle personellen Qualitäten als anthropomorph absprechen, lehrten demgegenüber, daß der persönliche Îshvara nur gleichsam ein begrenztes Spiegelbild des Absoluten darstelle. Diese letztere Lehre hat namentlich bei Shankara und seiner Schule ihre letzte Ausbildung gefunden (S. 190).

4. *Das Göttliche in den atheistischen Systemen*

Das Wort „atheistisch" wird im Abendlande vielfach in dem Sinn von „irreligiös" gebraucht, weil die europäischen Völker den bei ihnen fast allein herrschend gewordenen Glauben an einen persönlichen Gott mit der Religion schlechthin gleichsetzen. Schon Schopenhauer hat demgegenüber darauf hingewiesen[11], daß das Wort an sich nur den Theismus negiert. Es kann deshalb gleicherweise auf Skeptiker und Materialisten, welche das Vorhandensein von etwas Göttlichem, Transzendentem überhaupt leugnen, angewendet werden wie auf diejenigen religiösen Richtungen, welche die Welt von keinem ewigen, persönlichen Gott (mag dieser im Sinne des Pan-en-theismus oder des Theismus vorgestellt werden) regiert sein lassen, jedoch eine Vielheit von vergänglichen Gottheiten anerkennen, an eine sittliche Weltordnung, an eine Wiedergeburt und Erlösung glauben und durch die Verehrung von Heiligen, in denen sich das Ideal höchster sittlicher Vollkommenheit und weltüber-

legener Ruhe verkörpert, spezifisch religiösen Gefühlen Ausdruck verleihen. Atheistisch (nir-îshvara „ohne Weltenherrn") sind in diesem Sinne die Mîmânsâ, das klassische Sânkhya, die Lehren der Âjîvikas, der Jainas und Buddhisten. Am Jainismus und Buddhismus tritt besonders deutlich die Tatsache in die Erscheinung, daß sich das religiöse Leben auch bei Gemeinschaften, welche die theistische Position aufs schärfste bekämpfen, in ähnlichen äußeren Formen (Tempelkult, Klosterleben, heiliges Schrifttum von unbedingter Autorität usw.) abspielen kann und daß dieselben Bedürfnisse, die für den Theisten durch Annahme eines Îshvara befriedigt werden, auch in anderer Weise gestillt werden können. Für den Theisten ist Gott gleichzeitig der Träger der natürlichen und sittlichen Weltordnung, die sich im kosmischen Geschehen und in der Vergeltung alles Tuns manifestiert, der Offenbarer der Wahrheit, das sittliche Vorbild, der Nothelfer und Erlöser; von Jainas und Buddhisten des „Kleinen Fahrzeugs" werden diese einzelnen Funktionen auf verschiedene Faktoren verteilt: der Weltlauf wird durch die Vergeltungskausalität der Taten regiert, Helfer in irdischen Nöten sind die vergänglichen Gottheiten, Offenbarer von Heilswahrheiten und sittliche Vorbilder die Tîrthankaras oder Buddhas, die Erlösung aber ist ein Gut, das nicht durch einen Gott geschenkt, sondern nur vom Menschen aus eigener Kraft gewonnen werden kann.

Während im älteren Buddhismus der in der Meditation vorweggenommene Zustand des Heils und die Weltüberwinder, die diesen realisiert haben und deshalb nicht mehr in das irdische Geschehen eingreifen, vorzugsweise der Gegenstand der religiösen Betrachtung sind, erweitert sich im Mahâyâna der Umkreis dessen, was zum Objekt eines religiösen Verhältnisses gemacht wird, bedeutend. Das Nirvâna ist nicht das „Ganz andere", das der Welt gegensätzlich gegenübersteht, sondern das ewige Absolute, über dem unwirklich wie ein

Traum oder eine Fata morgana die vergängliche Erscheinungswelt ihr verhüllendes Spiel treibt. Von der Konzeption des zunächst rein negativ aufgefaßten „Leeren" aus ist dann die weitere Entwicklung zu Gedankengängen fortgeschritten, die denen des Vedânta von dem einen unpersönlichen Geistigen, das die Grundlage alles Existierenden bildet, nahekommen. Andererseits haben auch personalistische Auffassungen vom Wesen des Göttlichen in der verschiedensten Weise in die spätere Dogmatik Aufnahme gefunden, einmal darin, daß man jetzt auch den Buddhas eine Einwirkung auf den Heilsprozeß des einzelnen zuschrieb, und sodann vor allem darin, daß das Absolute von manchen Schulen mit einem bestimmten Buddha (Amitâbha. Vairocana) identifiziert wurde, wodurch in gewissem Umfange pan-en-theistische Ideen zur Geltung kamen.

IV. Probleme der Natur und des Geistes

1. Das Lebendige und das Leblose

Das ältere vedische Schrifttum zieht noch keine scharfe Grenze zwischen dem Lebendigen und Leblosen, vielmehr wird nicht nur den einzelnen Naturerscheinungen, sondern auch den verschiedenen Qualitäten, Zuständen, Vorgängen, Handlungen, ja sogar von Menschen verfertigten Gegenständen ein bewußtes Leben zuerkannt. In der Upanishadenzeit wird dann die Scheidung zwischen Lebendigem und Leblosem immer klarer erfaßt und diese beherrscht dann die ganze klassische Philosophie. Die Grenzen des Lebens werden von den verschiedenen Schulen in verschiedener Weise abgesteckt: für die Jainas sind auch Erdklumpen, Flammen, Wassertropfen und Winde Körper von Lebewesen, für die Hindus beginnt das Leben erst bei der Pflanze,

die von manchen Buddhisten wieder noch zu dem Leblosen gerechnet wird.

Für den Veda hat die vollbewußte Lebendigkeit eines Lebewesens zur Voraussetzung, daß bestimmte Daseinsfaktoren wie Lebenskraft (asu, jîva) usw. in ihm vorhanden sind. Nach der buddhistischen Dharma-Theorie ist ein Lebewesen ein gesetzmäßig dahinfließendes Kontinuum von Dharmas: bestimmte von diesen, wie Lebenskraft, Wärme und Bewußtsein[12] werden als die speziellen Voraussetzungen für das Ingangbleiben des Lebensprozesses bezeichnet. Bei den Systemen, welche Individualseelen annehmen, ist ein Leben nur solange möglich, als eine Geistmonade mit dem Leibe verbunden ist, ihr gegenüber haben alle anderen Faktoren nur eine sekundäre Bedeutung. Nach dieser Anschauung ist das empirische Lebewesen also aus zwei grundverschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, aus Materie und aus Geist. Da diese dualistische Theorie seit 2500 Jahren in der indischen Philosophie vorherrscht, ist es zweckmäßig, die von ihr angenommenen beiden Komponenten je für sich in einem besonderen Abschnitt zu behandeln und dabei auch die Lehren zu erörtern, die im Kampf gegen diese Auffassung sich ausgebildet haben.

2. *Die Materie*

Die indischen Vorstellungen von dem, was wir Materie nennen (welches Wort aber im Indischen kein genau entsprechendes Äquivalent hat), haben sich aus den Vorstellungen von dinglich substantiell aufgefaßten Kräften entwickelt. Daraus erklärt es sich, daß den Indern die Vorstellung von totem Stoff fernliegt und daß sie andererseits auch den verschiedensten, psychischen Vermögen eine materielle Basis zuschreiben. Die mannigfachen, untereinander noch nicht systematisch ausgeglichenen und vielfach noch unfertigen Anschauungen der vedischen Texte finden in der klassischen Zeit ihre

definitive Ausgestaltung in zwei verschiedenen Theorien, denen alle Schulen in dieser oder jener Weise beigetreten sind: in der Theorie von den ewigen, voneinander verschiedenen Weltelementen und in der Theorie von der einheitlichen Urmaterie, aus der sich alles entfaltet.

Nach der Lehre der Cârvâkas und des Nyâya-Vaisheshika sind die letzten, nicht mehr auf etwas anderes zurückführbaren materiellen Substanzen, die vier Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft. Diese bestehen je aus unzählig vielen Atomen. Die Atome sind selbst nicht sinnlich wahrnehmbar, bilden aber kombiniert die sichtbaren Objekte. Auch der Buddhismus sieht in den vier Elementen die letzten Träger alles Körperlich-Sinnlichen (rûpa). Die Mahâbhûtas[13] sind aber für ihn keine ewigen Substanzen, sondern vergängliche Kraftkomplexe (S. 337).

Als ein fünftes materielles Weltelement wird von manchen der Raum (âkâsha) angesehen.

Einen einheitlichen Stoff nehmen die Jainas an. Dieser besteht aus Atomen, welche durch ihre Zusammenballungen die verschiedensten Erscheinungen der empirischen Welt (zum Beispiel auch das Karma S. 298) hervorbringen.

Eine Urmaterie (prakriti), die vermöge der drei Gunas (S. 158), die sie konstituieren, durch Evolution der Reihe nach die feinen und groben „Tattvas" („Dasheiten", „Weltprinzipien") hervorbringt, aus welchen sich das Universum und das Einzelwesen zusammensetzt, lehrt das Sânkhya. Diese Theorie, welche verschiedenartige Ausprägungen gefunden hat, bildet bis heute auch die Grundlage der Naturphilosophie des Yoga und der mannigfachsten vishnuitischen, shivaitischen und Vedânta-Systeme. Während die Aufstellung der vier oder fünf Weltelemente als der letzten materiellen Realitäten die Annahme einer einheitlichen Materie ausschließt, ist die Annahme von vier oder fünf Elementen mit der

Lehre von der einheitlichen Materie vereinbar, wenn die Elemente als besondere Formen des Stofflichen aufgefaßt werden, weshalb sie vom Jainismus wie vom Sânkhya und den ihm zugehörigen Systemen anerkannt wird. Auch die Atomistik hat in einige sânkhyistische Lehrgebäude Eingang gefunden (S. 216).

3. *Das Geistige*

Die Idee eines immateriellen Geistes ist der vedischen Zeit noch fremd. Die einzelnen geistigen Funktionen werden als feinsubstantielle Potenzen vorgestellt. Ähnlich ist auch die Stellung des alten Buddhismus: er nimmt eine große Zahl von psychischen Faktoren (dharma), aber kein einheitliches Geistiges an. Die Vorstellung von einem einheitlichen Geistigen ist zuerst in den Upanishaden entwickelt worden, indem Yâjnavalkya das „ens realissimum" als Allgeist definierte (S. 151). Da aus diesem als dem feinsten und innersten Kern von allem alles übrige im Wege der Vergröberung und Verdichtung hervorgegangen ist, wird hier noch kein essentieller Unterschied zwischen Geist und Materie gemacht. In den jüngeren Upanishaden wird dann die Verschiedenheit von Geist und Materie immer mehr ins Licht gestellt (S. 156). Die Lehre vom Allgeist, in dem sowohl die Einzelgeister wie die Materie ihren Urgrund haben, bildet seitdem die Basis der verschiedensten Vedânta-Systeme, wie auch der Theologie der meisten Hindusekten. In der Form der „Nur-Bewußtseinslehre" haben diese Spekulationen auch im Mahâyâna einen eigenartigen Ausdruck gefunden.

Nach Angaben in buddhistischen und Jaina-Texten scheint es am Anfang der klassischen Periode Schulen gegeben zu haben, welche das Geistige als ein den vier (oder fünf) Weltelementen gleichgeordnetes fünftes (oder sechstes) ewiges Element ansahen und die Einzelseele

dementsprechend für eine vergängliche Teilerscheinung dieser ewigen Geistsubstanz hielten (S. 131).

Eine unendliche Zahl von Geistmonaden lehren die meisten Hindu-Systeme und der Jainismus. Während die Einzelseelen für die Vedântins und die meisten vishnuitischen und shivaitischen Sekten in dieser oder jener Weise mit dem Allgeist wesenseins sind, sehen Mîmânsâ, (klassisches) Sânkhya, Yoga, Nyâya-Vaisheshika, die Mâdhvas und die Pâshupatas in ihnen selbständige Entitäten: da sie ein allumfassendes Geistiges nicht anerkennen, können sie die Seelen auch nicht in ihm wurzeln lassen.

Die Vorstellung von der Individualseele, welche den ewigen, unzerstörbaren Kern einer Persönlichkeit bildet, hat sich aus der vedischen Anschauung von dem den Menschen nach seinem Tode überlebenden „alter ego“ entwickelt. Zur vedischen Zeit herrschte der Glaube, daß nach dem Dahinfall des Leibes ein feinstoffliches Schattenwesen von dem Aussehen des Verstorbenen weiterexistiere. Dieses wird einerseits als ein denkendes und handelndes vorgestellt, andererseits wird aber wieder von ihm gesagt, daß es, um in der Himmelswelt leben zu können, wieder mit den Stoffen, den Sinnesorganen, dem Lebenshauch, dem Denken usw. versehen werden muß, welche ihm zu Lebzeiten eigen, in die Gottheiten eingegangen waren, deren Teilmanifestation sie sind. Während also das, was von dem Abgeschiedenen übrig bleibt, oft ein vollständiger Doppelgänger desselben ist, ist es nach anderen Angaben mehr ein leeres Schemen, gewissermaßen der Rahmen einer Individualität, der mit den verschiedensten Potenzen ausgefüllt werden muß, sofern er volle Aktionsfähigkeit erhalten soll. Durch den Fortschritt des Denkens und das Aufkommen der Wiederverkörperungslehre erfuhren die Anschaungen über das Wesen, das nach dem Tode weiterlebt, eine tiefgreifende Umgestaltung; aus dem Schattenbild eines Verstorbenen wurde ein immaterielles Geist-

wesen, das selbst gestaltlos ist oder nach Bedarf die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Das Bestreben die Frage zu klären, was der Seele an sich eigen ist und was an einem empirischen Lebewesen durch andere Faktoren zur Erscheinung gebracht wird, führte dazu, daß eine Reihe von Theorien aufgestellt wurden, von denen die einen die Seele als ein aktives Individuum, die anderen als einen bloßen Rahmen auffassen, welcher die verschiedensten Faktoren in sich aufnehmen kann:

1. Als ein erkennendes, fühlendes, wollendes und handelndes Wesen wird die Seele von den meisten Vedântins, Vishnuiten und Shivaiten sowie von den Jainas angesehen. Sie ist für diese Philosophen eine verklärte, leidfreie, geistige Persönlichkeit, deren natürliche Vollkommenheiten zwar seit anfangsloserZeit durch die Materie und andere Faktoren verhüllt und eingeengt sind, bei Wegfall dieser trübenden und beschränkenden Potenzen, das heißt im Zustand der Erlösung, aber voll zutage treten.

2. Für das Nyâya-Vaisheshika und die spätere Mîmânsâ sind Erkenntnis, Lust, Schmerz, Verlangen, Widerwille, zielbewußte Anstrengung, religiöses Verdienst, religiöse Schuld und karmische Disposition (das heißt die Folgen früherer Existenzen) der Seele nur eigen, solange sie mit einer Denksubstanz (manas) versehen dem Sansâra verhaftet ist. Ist im Zustand der Erlösung ihr Zusammenhang mit dem Manas definitiv aufgehoben, so können an ihr alle diese Qualitäten nicht mehr zutage treten; sie verharrt dann in bewußtloser Passivität. Die Seele ist ihrer wahren Natur nach also zwar ein individuelles und immaterielles, aber kein geistiges Wesen.

3. Das klassische Sânkhya und der diesem folgende Yoga sehen in der Seele ein rein geistiges Wesen, dem jedes Empfinden, Wollen und Handeln fremd ist. Alle Qualitäten außer der Bewußtheit kommen auf Konto der Materie, mit welcher sie sich fälschlich verbunden

glaubt; im Zustand der Erlösung ist sie deshalb nur ein individuelles Licht und nichts anderes.

Die alte Auffassung von der Seele als einem daumengroßen Männchen, welches im Herzen des Menschen seinen Sitz hat, ist vom Vedânta dahin weitergebildet worden, daß sie atomgroß (anu) ist. Das Nyâya-Vaisheshika betrachtet die Seele hingegen als unendlich groß, nämlich als „vibhu" (alldurchdringend), daher allgegenwärtig. Die Stellung der anderen Philosophen zu diesem Problem ist verschieden, so daß z. B. die Sânkhya-Interpreten teilweise das „anutva", teilweise das „vibhutva" der Geistmonaden vertreten. Die Jainas lehren, daß die Seele sich je nach Bedarf ausdehnen und zusammenziehen könne, um im Wechsel der Existenzen im Körper einer Laus oder eines Elefanten Platz zu haben. Diese Theorie wird von den Brahmanen verworfen, weil die Seele dann veränderlich sein und Teile haben müßte, was zur Folge haben würde, daß sie wie alles, was dem Wandel unterworfen ist, vergänglich wäre.

4. Leib und Seele

Die Frage, wie das Verhältnis von Leib und Seele zu bestimmen sei, hat schon zu Buddhas Zeit die Denker beschäftigt, zählt doch der Pâli-Kanon (Udâna 6, 4) zu den Problemen, über welche die Irrlehrer sich streiten auch dieses: „Sind Seele und Leib dasselbe oder sind sie voneinander verschieden?"

Die Nichtverschiedenheit beider behaupten die Materialisten: für sie ist die Seele nichts anderes als eine Funktion des Körpers. Andererseits kann auch vom Standpunkt des alten Vedânta aus diese These vertreten werden: da es nur einen Allgeist gibt, der sich zu allem entfaltet, ist der Körper letzthin auch nur verdichteter Geist.

Die Verschiedenheit von Seele und Leib lehren hingegen die meisten Vedânta-Schulen, alle anderen brahmanischen Systeme und die Jainas. Die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper wird hinsichtlich ihrer Intensität verschieden aufgefaßt. Nach den Jainas ist sie so eng und fest wie die zwischen Feuer und Eisenkugel, nach den meisten brahmanischen Systemen entspricht sie nur derjenigen, die zwischen einem Menschen und seinem Kleid besteht; für das Sânkhya hingegen existiert sie in Wahrheit gar nicht, sondern beruht nur auf einem Irrtum; sie gleicht also der Verbindung, die zwischen Mond und Wasser besteht, wenn sich der Mond im Wasser spiegelt.

Während einige Denker, wie die Vertreter des Nyâya und Vaisheshika nur den einen sichtbaren Körper mit der Seele verbunden sein lassen, nehmen andere außer dem aus den Stoffen der groben Elemente gebildeten groben Leibe noch einen oder mehrere andere an, die aus feinem Stoff bestehen und gewissermaßen ein Mittelstück und Bindeglied zwischen dem immateriellen Geist und dem kompakten empirischen Körper darstellen.

Nach dem Sânkhya und Vedânta ist die Seele, solange sie dem Sansâra angehört, mit einer feinmateriellen Hülle umkleidet, die aus der feinen Materie der feinen Elemente besteht und durch feine Stoffe, die in den genossenen Speisen bzw. den Totenopfern enthalten sind, unterhalten wird. Diese Seelenhülle wird als „feiner Leib“ (sûkshma-sharîra) bezeichnet oder als „Merkmal-Leib“ (linga-sharîra), weil sie dem Einzelwesen individuelle, von anderen verschiedene Kennzeichen verleiht. Während der grobe Leib (sthûla-sharîra) bei der Geburt entsteht und beim Tode vergeht, begleitet der feine die Seele seit anfangsloser Zeit durch alle Existenzen und wird erst bei eintretender Erlösung abgeworfen. Er ist der Behälter der unsichtbaren Sinnesfunktionen, die in den sichtbaren Organen des groben

Leibes sich manifestieren, nämlich der fünf Wahrnehmungssinne (jnânendriya: Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl) und der fünf Tatsinne (karmendriya), das heißt der Fähigkeiten zu reden, zu greifen, zu gehen, zu entleeren und zu zeugen. Dem feinen Leibe gehört ferner das „Innenorgan" (antahkarana) an, das die Gesamtheit der psychischen Organe (buddhi, ahankâra, manas, S. 207; andere zählen noch weitere) umfaßt. Schließlich hat auch der Lebenshauch (prâna) in ihm seinen Sitz, welcher das organisierende Prinzip des groben Leibes bildet. Dieser ist fünffach: als prâna bewirkt er Speiseaufnahme und Atmen, als apâna (Aushauch) treibt er Harn und Kot heraus, als samâna (Mithauch) verursacht er die Zersetzung der genossenen Speisen im Verdauungsfeuer, als udâna (Aufhauch) steigt er zum Halse empor und ermöglicht das Sprechen, Singen usw. und als Durchhauch (vyâna) regelt er den Blutkreislauf. Der feine Leib ist für den Prozeß der Wiederverkörperung von besonderer Wichtigkeit insofern, als er das Karma, das in einer Existenz produziert wurde, in der Form von im Denkorgan liegenden Eindrücken in das nächste Dasein hinüberträgt.

Manche Vedântins nehmen außer dem „groben" und dem „feinen" Leib noch einen dritten, den sogenannten „Ursacheleib" (kârana-sharîra) an. Es ist das aus ganz feiner Materie bestehende „Nichtwissen" (avidyâ), das der Seele die Erkenntnis Gottes oder des Absoluten verbirgt und dadurch das Umherwandern im Sansâra verursacht.

Die Upanishaden-Theorie, daß der Âtman sich in fünf Formen manifestiert, die die gröberen und feineren Entfaltungen des Allgeists im Individuum repräsentieren, haben die Systematiker der Lehre Shankaras mit der Lehre von den drei Körpern und den vier Zuständen der Seele zu einem Ganzen verbunden, das sich kurz in folgendem Schema wiedergeben läßt.

Zustand	*Leib*	*Gehäuse (kosha)*
Wachen	grober Leib	nahrungsartig (anna-maya)
Traum	feiner Leib	lebenshauchartig (prâna-maya)
		denksubstanzartig (mano-maya)
		erkenntnisartig (vijnâna-maya)
Tiefschlaf	Ursacheleib	wonneartig (ânanda-maya)
Versenkung	—	—

Während im „vierten“ (turîya-) Zustande die Einheit mit den Brahma zu klarem Bewußtsein kommt, ist im Tiefschlaf zwar alle Vielheitswahrnehmung ausgeschaltet, doch wird die Einheit nicht erkannt, weil die Seele vom Nichtwissen umfangen ist. Im Traum wird die trügerische Vielheit nur in subtiler Form wahrgenommen, da der grobe Leib nicht spürbar ist und nur der feine Leib mit seinen drei Gehäusen (unter welchen die Lebenshauche, die zehn Sinne und die Funktionen des „Innenorgans“ verteilt werden) wirksam ist. Im Wachzustande tritt die Vielheit in massiver Form in die Erscheinung.

Mehrere Körper nehmen auch die Jainas an. Solange die Seele im Sansâra umherirrt, ist sie von einem feinen „Karma-Leib“ umgeben. Götter und Höllenwesen haben außerdem einen feinen Verwandlungsleib (vaikriya), der leicht seine Gestalt wechselt. Irdische Wesen haben statt dessen einen grobstofflichen Leib (audârika). Außerdem werden noch zwei andere Leiber angenommen: der feurige (taijasa), der die Verdauung ermöglicht, und der Versetzungsleib (âhâraka), mit dessen Hilfe ein Asket mit seiner Seele aus dem groben Körper herausfahren und eine andere Welt besuchen kann.

Der Buddhismus leugnet die Existenz von ewigen Geistmonaden, einer ewigen Urmaterie und von ewigen Atomen. Nach ihm sind alle empirischen Erscheinungen, geistige wie körperliche, nur Kombinationen von gesetzmäßig kooperierenden, vergänglichen Dharmas. Die Frage, ob Seele und Körper dasselbe oder nicht dasselbe sind, wäre nach ihm dahin zu beantworten: sie sind dasselbe, insofern als sie beide auf Dharmas zurückzuführen sind, sie sind aber voneinander verschieden, insofern als alles Körperliche zur Gruppe der Rûpa-dharmas gehört, während alle geistigen Phänomene zusammen mit anderen den vier übrigen „Gruppen" (skandha) zuzurechnen sind, welche im Gegensatz zum „rûpa" unter der Bezeichnung „nâman" zusammengefaßt werden.

Obwohl die buddhistischen Texte nicht müde werden, immer erneut zu verkünden, daß die landläufigen Lehrmeinungen vom Wesen des Leibes und der Seele falsch sind, weil sie auf der Annahme von beharrenden Substanzen beruhen, bedienen sie sich doch in Abhängigkeit von den herrschenden naturphilosophischen Ideen der Zeit oder in Anpassung an diese vieler Vorstellungen, die von anderen Schulen entwickelt worden waren. So wird im Pâli-Kanon ausgeführt, daß der Körper aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft besteht, wozu an manchen Stellen als fünftes noch der Raum hinzutritt, und es wird davon gesprochen, daß der Meditierende sich mit einem feinen „manas-artigen" Körper aus seinem groben Leibe herausziehen kann. Wenn ein Mensch stirbt und sein Bewußtsein auf ein neuentstehendes Lebewesen übergeht, dann wird das Bewußtsein an einigen Stellen als ein Seelenwesen beschrieben, das zum Ort der Konzeption hinwandert (S. 324). Die Orthodoxen betonen jedoch mit Nachdruck, daß die Elemente vergängliche Dharmas sind und daß der vom Ort des Todes zur Stätte der Wiedergeburt wandernde „Gandharva" keine unsterbliche Seele, sondern ein gesetzmäßig entstandenes und nach kurzem Dasein wieder

vergehendes „Zwischenwesen“ ist (S. 324). In den von den Orthodoxen abgelehnten Theorien der Pudgalavâdins (S. 325) und in der Lehre der Vijnânavâdins vom Speicherbewußtsein (S. 349) liegen zwei verschiedene Versuche vor, die entthronte Seele in dieser oder jener Weise in das dogmatische System einzuführen und eine Erklärung dafür zu bieten, wieso das Individuelle an einer Persönlichkeit konstant bleibt, während sein Leib, seine Vorstellungen usw. unaufhörlichem Wechsel unterworfen sind.

V. Probleme der Ethik

1. Die metaphysische Grundlage der Moral

Die Cârvâkas (Materialisten) leugnen die Geltung irgendwelcher sittlicher Gebote. Da der Mensch nur aus den vier Elementen besteht und sich, wenn er stirbt, wieder in sie auflöst, kann es keine Vergeltung nach dem Tode geben, es entfällt daher jeder Grund dafür, sittlich zu handeln. Die ethischen Vorschriften, die durch den Veda oder eine andere religiöse Autorität ihre Sanktion erhalten, sind Menschenwerk, erdacht von Priestern oder von Fürsten, die mit ihrer Hilfe die Dummköpfe beherrschen wollen. Der starke Geist weiß, daß es nichts außer der sinnlichen Wahrnehmung gibt; die einzige Hölle, die existiert, ist der physische Schmerz, der einzige höchste Gott ein mächtiger König, die einzige Erlösung die Vernichtung des Leibes, die beim Tode eintritt. Deshalb ist der ausgiebige Genuß der Sinnesobjekte das einzige Lebensziel; der Kluge wird deshalb so vergnüglich leben, wie es ihm möglich ist und frei von allen religiösen und ethischen Illusionen in souveräner Verachtung der Toren, die an metaphysische Prinzipien glauben, rücksichtslos seinen Vorteil wahrnehmen,

bis sich die Elemente „die sich zu Lust und Schmerz in ihm gefügt", wieder mit den Weltelementen vereinigen.

In folgerichtiger Durchführung des Grundsatzes, daß es nichts als Stoffliches gibt, ziehen die indischen Materialisten aus ihren Prinzipien so alle praktischen Konsequenzen. Sie unterscheiden sich hierin von vielen abendländischen Vertretern ähnlicher Anschauungen, die (abgesehen von Sensualisten des 18. Jahrhunderts, wie dem Verfasser der „Philosophie dans le boudoir") in ihren Systemen ethische und soziale Ideen verkünden, welche zu den Grundlagen eines reinen Materialismus im Gegensatz stehen und aus ganz anderen Bereichen in ihre Lehrgebäude eingedrungen sind.

Dieser klaren Negierung aller Ethik steht die Lehre fast aller anderen Philosophen gegenüber, welche die Welt nicht nur von natürlichen, sondern auch von sittlichen Gesetzen regiert sein lassen. Die bereits oben S. 12 besprochene Vorstellung von einer sittlichen Weltordnung bildet die gemeinsame Basis aller indischen Heilslehren. Obwohl sie überall vorausgesetzt wird und die philosophischen Texte immer wieder auf einzelne ihrer Aspekte eingehen, haben die Inder sie doch nirgends in einer unseren Bedürfnissen entsprechenden Weise zusammenfassend dargestellt. Es empfiehlt sich daher, hier diese grundlegende Theorie in den methodischen Formen westlichen Denkens kurz zu erörtern.

Die Ordnung der Welt ist eine moralische, weil alles Geschehen von einer moralischen Vergeltungskausalität beherrscht wird. Da jeder Akt des Leibes, der Rede oder des Denkens, sofern er von moralischer Bedeutung ist, eine gute oder schlechte transzendente Folge zeitigt, ist der ganze Kosmos gleichsam eine riesige moralische Anstalt, in der jede Entfaltung positiver oder negativer Kräfte Wirkungen hervorbringt, die nach einiger Zeit in allen Verhältnissen zum sichtbaren Ausdruck kommen. Die Weltordnung ist also eine sittliche Weltordnung, weil in ihr jede Verletzung der Moral be-

straft wird und das Sittlich-Gute am Ende immer wieder triumphiert.

Das moralische Handeln hat zur Voraussetzung, daß das handelnde Lebewesen die Fähigkeit besitzt, sich zwischen dem Guten und dem Bösen zu entscheiden. Alle Systeme, welche eine sittliche Weltordnung annehmen, vertreten deshalb die Lehre von der Willensfreiheit. Sie behaupten damit aber nicht, daß der Mensch in allen Dingen frei sei. Unfrei ist er vielmehr in allem, was eine Folge des Karma ist, das er sich in seinen früheren Existenzen durch seine freien Willensentscheidungen geschaffen hat. Die körperlichen Eigenschaften eines Wesens, seine Erbmasse, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie und einem bestimmten Volke, seine gesellschaftliche Stellung, seine Umwelt, Erziehung, Traditionsgebundenheit, Kulturstufe und das Schicksal, das ihm beschieden ist, sind insgesamt karmisch bedingt und schränken die Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten ein, ohne ihm dadurch doch die letzte Verantwortung für alle Willensentscheidungen zu nehmen, die in diesem Dasein wieder zur Ursache für die Gestaltung seiner nächsten Wiederverkörperung werden. So ist der Mensch gebunden durch das, was er in einem früheren Leben frei gewollt hat, aber frei in allem, was sein nächstes Dasein gestalten wird. Es ist klar, daß die Abgrenzung zwischen dem, worin der Mensch frei und dem, worin er unfrei ist, im einzelnen sich der logisch-rationalen Erkenntnis entzieht, weshalb Buddha schon das Karma als ein Mysterium bezeichnet hat, über das man nicht nachgrübeln soll.

Die Weltordnung trägt einen sittlichen Charakter nicht nur, weil in ihr alles Tun seine Vergeltung findet und weil die Einzelwesen die sittliche Freiheit besitzen zu wählen zwischen dem, was dem Sittengesetz entspricht und was ihm zuwiderläuft, sondern auch weil in der Welt eine Tendenz zur sittlichen Vervollkommnung der Einzelwesen herrscht. Die großen indischen

Systeme behaupten alle, daß das Individuum, das seit anfangsloser Zeit im Sansâra umherirrt, fähig ist, sich im allmählichen Aufstieg so weit zu läutern, daß es schließlich die höchste Vollkommenheit erreicht. Das ist aber nur möglich, wenn angenommen wird, daß das Gute eine größere Kraft hat als das Böse und daß es dieses schließlich ganz zu überwinden vermag[14].

Der Glaube der Inder an eine sittliche Weltordnung gründet sich letzthin darauf, daß es in der Welt Menschen gibt, die sich die höchsten moralischen Qualitäten zu eigen gemacht und dadurch einen Geisteszustand erreicht haben, der sie über Leid und Leidenschaft heraushebt. Die Tatsache, daß derjenige, der durch Sinneszügelung und Überwindung aller blinden Triebe die vollständige Gemütsruhe erlangte, von allen, die auf der Erde wandeln, der glücklichste ist, liefert den Beweis dafür, daß Wohlverhalten und Wohlbefinden, die im Sansâra so oft einander gegensätzlich gegenüberstehen auf dem Gebiete des Geistigen, schließlich doch in höherer Einheit zusammentreffen. Von hier aus aber findet auch die Frage, was gut und was böse ist, seine eindeutige Lösung. Gut ist das, was zur Leidenschaftslosigkeit, zur Erleuchtung, zur Erlösung und damit zum höchsten Heil, zum vollkommenen, ungetrübten Glück führt, böse das, was dem entgegenwirkt. Es besteht also eine Hierarchie der Werte, die auf die Erlösung ausgerichtet ist, diese selbst aber ist das letzte Moralprinzip, das den Lehren aller Systeme zugrunde liegt, die eine sittliche Weltordnung annehmen.

Das Gebot, moralisch zu handeln, folgt aus dem moralischen Gesetz, das die Welt regiert. Die Kenntnis desselben gewinnt der Mensch aus dem Veda oder anderen heiligen Schriften und aus den Unterweisungen von Weisen, aber auch ohne diese kann er eine unmittelbare Kenntnis derselben erlangen — durch das Gewissen, den „unsichtbaren Gott, der in seinem Innern weilt", wie ihn ein Text nennt. Das Phänomen der Existenz eines

moralischen Bewußtseins ist für viele Denker der stärkste und unwiderlegliche Beweis dafür, daß in der Welt ein moralisches Gesetz waltet. Der Mensch befolgt die sittlichen Vorschriften in wohlverstandenem Interesse, weil er dadurch religiöses Verdienst erwirbt, bei ihrer Außerachtlassung aber Schuld auf sich lädt. Gegenüber dieser Theorie, die das ethische Verhalten aus der bewußten oder unbewußten instinktiven Einsicht in den Zusammenhang des karmisch-bedingten Weltgefüges erklärt, behauptet Prabhâkara, daß der Egoismus nicht als der einzige Beweggrund für sittliches Tun ausreiche. Vielmehr handelt der Mensch ethisch, weil die sittlichen Gebote kategorische Imperative sind, die im Menschen eine Kraft des Sollens auslösen. So wie der Säugling nach der Mutterbrust greift, ohne daß ihm jemand gesagt hat, daß er in ihr Nahrung findet, so gibt der sittliche Mensch auch ohne jetzt oder in einer früheren Existenz eine Belehrung empfangen zu haben, einem ihm immanenten elementaren Pflichtgefühl nach, das ihn mit Notwendigkeit zum Vollzug bestimmter Handlungen zwingt und dem er sich nur mit innerem Konflikt entziehen kann.

Für die Jainas, Buddhisten und viele brahmanischen Philosophen sind die moralischen Gesetze Tatsachen, die sich nicht weiter begründen lassen und in der allgemeinen Weltordnung ihr Daseinsrecht haben. Für die Theisten haben sie ihren Ursprung in Gott, der sie erlassen hat; der Mensch befolgt sie in schuldigem Gehorsam gegen Gott und um ihm als dem unerreichbaren sittlichen Vorbild ähnlich zu werden. Einige Vertreter der All-Einheitslehre begründen die Pflicht, niemandem Böses zu tun damit, daß der Weise sich als das e i n e göttliche Wesen in allen Lebewesen erkennt und deshalb sich nicht selber schädigt, indem er eine andere Erscheinungsform des ens realissimum verletzt[15].

2. *Die Prinzipien und Grenzen der Sittenlehre*

Buddha legte einst den Brahmanen und Hausvätern eines Dorfes seine Lehre in folgenden Worten dar: „Ein edler Laienjünger stellt folgende Erwägungen an: „Wenn einer mich des Lebens berauben — mir etwas stehlen — mit meinen Frauen der Liebe pflegen — mich betrügen — mich verleumden — mich durch barsche Worte verletzen — mich durch leeres Geschwätz belästigen würde, so wäre mir dies nicht lieb. Auch einem anderen kann es nicht lieb sein." Auf Grund dieser Überlegung tut er dies alles nicht, veranlaßt auch andere dazu, es nicht zu tun und preist das Unterlassen dieser Dinge. So ist er rein in Worten und Werken"[16].

Auch in zahlreichen brahmanischen Werken wird diese sogenannte „Goldene Regel", die auch weise Griechen und Chinesen, Jesus von Nazareth und viele andere Lehrer der Menschheit als Richtschnur des Handelns empfehlen, der Leitstern des richtigen Tuns genannt, und ein Text bezeichnet geradezu das Gebot „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu" als den Kern aller praktischen Ethik[17]. Mit Recht, denn für den Inder hat jedes Unrechttun karmische Folgen derart, daß jede schlechte Tat schon den Keim ihrer Vergeltung in sich trägt und wie ein Bumerang in der nächsten Existenz auf den Täter zurückfällt.

Subjekt und Objekt der Ethik sind alle Lebewesen ohne Ausnahme. Denn für den Inder sind ja auch die Tiere verkörperte Seelen, die ihre Rechte und Pflichten haben, nicht bloße Maschinen, mit denen der Mensch nach Willkür schalten kann. Legenden berichten von frommen Elefanten, die achtsam durch den Wald gehen, um kein Lebewesen zu verletzen, von einem tugendhaften Hasen, der sich selbst in die Flammen stürzt, um einem Hungrigen einen Braten zu verschaffen, ohne sich der Tötung eines Lebewesens schuldig zu machen und dergleichen mehr.

Die indische Ethik ist streng individualistisch. Der einzelne vollbringt eine Tat, der einzelne trägt dafür die Verantwortung, der einzelne erntet für sie den Lohn. Da dasselbe Wesen in aufeinanderfolgenden Existenzen als Tier und Mensch, Mann und Frau, Bettler und König, Brahmane und Shûdra, Inder und Chinese, Hindu und Ungläubiger wieder geboren werden kann, ist das persönliche Verhalten allein maßgebend und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste, einem bestimmten Volk, einer bestimmten Religion gibt nicht die Vollmacht, die Rechte anderer Gruppen außer acht zu lassen, muß doch jeder gewärtig sein, daß in der nächsten Inkarnation der Herr zum Sklaven, der Sklave zum Herrn wird oder eine anderweitige Vertauschung der Rollen eintritt.

In der älteren Zeit wird der Erfolg einer Handlung als maßgebend für ihren ethischen Wert und für ihre karmische Vergeltung angesehen. Wer versehentlich ein Lebewesen tötet oder im Traum sündigt, hat dafür zu büßen, wer ohne es beabsichtigt zu haben, etwas Gutes tut, empfängt dafür seinen Lohn. Später tritt an die Stelle dieser äußerlichen Betrachtungsweise eine tiefere und mehr philosophische: die Gesinnung, aus der heraus ein Akt gewollt und vollbracht wird, ist das allein Ausschlaggebende. Diese Auffassung bricht sich in den Upanishaden Bahn und findet ihren bedeutendsten älteren Vertreter in Buddha, der geradezu verkündete, daß nur das vorbedachte Wollen (cetanâ) den ethischen Wert und die karmische Vergeltung einer Tat bestimme. Dieser Standpunkt ist mit einer tiefer gefaßten Karma-Metaphysik einzig vereinbar, da ja der Erfolg einer Handlung immer eine verschiedene moralische Bewertung finden wird, zudem auch das, was als gut oder als schlecht angesehen wurde, im Laufe der Zeit oder im Hinblick auf die entfernteren von ihm gezeitigten Folgen sich als das gerade Gegenteil herausstellen kann. In der Praxis haben aber Erfolgs- und Gesinnungsethik

bis heute unter den indischen Moralisten ihre Exponenten.

Der Dharma, das ewige Sittengesetz manifestiert sich in der Gesamtheit aller ethischen, rechtlichen, sozialen und rituellen Gebote und Pflichten, denen die unendlich vielen Lebewesen nachkommen müssen, wofern sie ihrer natürlichen Bestimmung entsprechen und sich in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Universums befinden wollen. Er kann von jedem Wesen nur immer zu einem Bruchteil erfüllt werden, da für jedes Individuum jeweils nur eine begrenzte Zahl seiner Vorschriften in Anwendung kommen kann. Von den niedrigsten Tieren über Menschen und Geister bis zu den höchsten Göttern hin zerfallen die Bewohner des Weltalls deshalb in eine unübersehbare Stufenfolge von Klassen, von denen jede einzelne dem Dharma in einer verschiedenen, ihrer Stellung angepaßten Weise obliegt. Auch die Menschheit bildet eine derartige Hierarchie, deren unterste Schichten von den kastenlosen Barbaren eingenommen werden und deren höheren Ränge von den unreinen Shûdras des sozialen Systems des Hindutums über die Vaishyas (Kaufleute und Gewerbetreibende) und Kshatriyas (Krieger) zu den höchsten Brahmanen-Kasten aufsteigen. Jede dieser Kasten ist eine endogame Gruppe von Personen, welche ihren mythischen Ursprung auf eine bestimmte göttliche oder menschliche Persönlichkeit zurückführt und durch feste vererbte Rechte, Pflichten und Anschauungen zu einem Ganzen verbunden ist. Die Rangordnung, in welcher die Kasten übereinander stehen, entspricht den indischen Vorstellungen von der Reinheit, die sich gleicherweise in der Beschäftigung wie in der Nahrung, in den Heiratsvorschriften und dem rituellen Brauchtum ausspricht. Deshalb ist den Brahmanen nur Pflanzennahrung gestattet, während den unreinen Parias alles zu essen erlaubt ist; deshalb dürfen die Angehörigen einer Kaste nur essen, was einer ihrer Kaste oder ein Brahmane gekocht hat und nur mit

Gleichkastigen zusammen ihre Mahlzeiten einnehmen. Dem Gedanken, daß jede Kaste ihre besonderen Funktionen im sozialen Organismus zu erfüllen hat, entspricht die Vorschrift, daß dieselbe Tätigkeit für den einen eine Pflicht darstellt, während sie für den anderen verboten ist — eine Anschauung, die freilich in der Praxis vielfach außer Acht gelassen wird. Die Verschiedenheit des Geschlechts wirkt sich ebenfalls in der Stellung der Individuen in dem sozialen System tiefgreifend aus. Wie in den meisten asiatischen Ländern wird die Frau dem Manne in Indien nicht nur völlig untergeordnet, sondern ihr werden auch geringere Rechte zuerkannt als dem Manne und dafür größere Pflichten auferlegt.

Das Leben des männlichen Angehörigen der drei oberen Stände soll nun nach der in der Upanishaden-Zeit entwickelten Theorie in vier Stadien ((âshrama) verlaufen, die je ihre besonderen Pflichten haben. Als „Brahmacârin“, das heißt Brahmanenschüler erlernt der Knabe bei einem Lehrer das heilige Wissen der Veda-Texte, als „Grihastha“, das heißt Hausbewohner gründet er dann eine Familie und geht seinem Berufe nach. Wenn er alt geworden ist und Enkel um sich spielen sieht, zieht er sich in die Waldeinsamkeit zurück, um als „Vânaprastha“ (in den Wald Gegangener) der frommen Betrachtung zu leben. Die Krönung des wohlangewendeten Lebens bildet dann der Sannyâsa, die Weltabkehr, bei welcher der Greis alles von sich geworfen hat (sam - ni - as) und als heimatloser Bettler umherwandert. Diese vier Stadien, welche der Mensch durchzumachen hat, um schließlich von allen weltlichen Begierden geläutert, nur der Erkenntnis zu leben, sind in der späteren Zeit in dieser Form in der Praxis zumeist nicht durchgeführt worden, vielmehr geben viele Erlösungssucher schon in ihrer Jugend Familie und Besitz auf, um allein oder in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten nach dem Heil zu streben. Der Asket hat die Gebote der Sittenlehre in verschärftem Maße zu erfüllen: wäh-

rend der Laie sich nicht an fremdem Eigentum vergreifen darf, soll er überhaupt keinen Besitz sein eigen nennen; während der Laie nicht mit fremden Frauen der Liebe pflegen soll, darf er überhaupt keinen Geschlechtsverkehr ausüben usw. Andererseits stehen dem Asketen auch größere Rechte zu als dem Laien, er ist (wenigstens bei vielen Orden) nicht an die Kastengesetze gebunden und führt viele sonst obligatorischen Riten nicht mehr aus, denn er hat eine Stufe erreicht, die ihn über viele Schranken erhebt, die nur für den gelten, der der Welt noch angehört.

Das Ziel aller ethischen Systeme Indiens ist es, den einzelnen Menschen im Wege allmählicher sittlicher Vervollkommnung schließlich zu einer Geisteshaltung emporzuführen, bei welcher er nicht mehr den Leidenschaften und darum auch nicht mehr den Leiden des Sansâra unterliegt. Dieser ideale Zustand der Erlösung von allen selbstischen Trieben kann nun — so lehren manche — im Rahmen der weltlichen Aktivität (pravritti) erreicht werden, wenn diese so von geistigen Impulsen durchleuchtet wird, daß alle egoistischen Motive fehlen und der Mensch ganz und gar selbstloser Pflichterfüllung hingegeben, einzig und allein dem Wohl der Welt (lokasangraha, Gîtâ 3, 20 und 25) sein Handeln weiht. Diesen Weg verkündet Krishna dem Arjuna in der Bhagavadgîtâ als er nicht gegen seine Verwandten und Freunde kämpfen will, wie es ihm seine Kriegerpflicht gebietet. Das Handeln um seiner selbst willen, ohne Hoffnung auf Lohn und ohne Rücksicht auf den Erfolg wird (3, 24) damit begründet, daß die Aktivität zum Bestande der Welt notwendig ist und daß Gott selbst auch ununterbrochen handelt, obwohl er durch sein Tun nichts erreichen könnte, was er nicht schon besitzt.

Aktivität ist auch das ethische Ideal des Mahâyâna-Buddhismus. Der nach der Erleuchtung strebende Bodhisattva ist unablässig um das Heil aller Kreaturen bemüht; in jedem Beruf und Stand und in jeder Lebens-

lage vollbringt er Großtaten der Selbstentäußerung und des Opfersinns, um andere Wesen zu retten und auf die Bahn der Erlösung zu bringen. Das Vorbild ist der historische Buddha, der, als er die Erleuchtung gewonnen, nicht in das Nirvâna einging, wie er gekonnt hätte, sondern noch ein halbes Jahrhundert auf Erden wandelte, um den Menschen seine Lehre zu verkünden.

Die meisten orthodoxen Systeme, der Jainismus und der alte Buddhismus vertreten die Ansicht, daß nicht tatkräftiges Handeln, sondern im Gegenteil das Aufgeben aller Aktivität das dem Weisen angemessene Verhalten sei. Sie gehen dabei von der Erwägung aus, daß jede bewußt ausgeübte und gewollte Aktivität nicht völlig leidenschaftslos sein kann, da der Mensch nur auf Grund einer Vorliebe für oder Abneigung gegen etwas tätig ist. Die 126. Geschichte in Hemavijayas „Märchenmeer" illustriert dieses. Drei Asketen hatten, so heißt es dort, durch ihre Leidenschaftslosigkeit die Wundergabe erlangt, daß sie ihre Mäntel freischwebend im Luftraum herabhängen lassen konnten. Da sahen sie, wie ein Reiher einem Fisch nachstellte. Der eine Büßer wünschte dem Fisch, daß er dem Verfolger entrönne, der andere, daß der hungrige Raubvogel die ihm gebührende Nahrung finden möge, der dritte dachte gar nichts. Da fielen die Mäntel der beiden Asketen, die in bester Absicht Partei genommen hatten, vom Himmel herab und nur der Mantel des dritten, der sich von jeder geistigen Aktivität ferngehalten hatte, schwebte weiter in den Lüften. Jedes Tun ist eben mit der höchsten Gewissenhaftigkeit unvereinbar, weil es immer die berechtigten Interessen anderer verletzen muß. Hierzu kommt, daß der Enderfolg einer Handlung nicht vorauszusagen ist, da Wirkungen eintreten können, die der Täter garnicht beabsichtigte; auch kann jede Handlung nur eine vorübergehende Wirkung haben, da ja beim Weltuntergang alles wieder zunichte wird. Gegenüber der Aktivität

hat das Nichthandeln jedenfalls das eine voraus, daß es nicht soviel Schlechtes hervorbringt wie das Handeln, denn gäbe es mehr friedfertige und leidenschaftslose Menschen, die einem kontemplativen Leben hingegeben sind, so wäre die Zahl der Verbrechen und Kriege gewiß geringer. Erwägungen dieser Art werden freilich von den Indern nur gelegentlich angeführt, um den Vorrang der quietistischen Haltung zu begründen, denn gemäß ihrer individualistischen Einstellung fragen die meisten indischen Philosophen nicht nach dem Nutzen, den eine Handlung für andere, sondern den sie für den Handelnden selbst hat. Der subjektive, moralische Wert der asketischen Entsagung besteht aber nicht nur darin, daß das Böse gemieden wird, sondern vor allem in der geistigen Läuterung, die durch die unausgesetzt geübte Selbstverleugnung vor sich geht. Dem modernen Abendländer mit seiner praktisch-eudämonistischen Lebensanschauung erscheint das indische Asketentum vielfach als die Ausgeburt charakteristisch-indischer Lebensfremdheit. Es wird dabei außer Acht gelassen, daß die Askese eine allgemein-menschliche Erscheinung darstellt, die sich bei vielen Völkern findet und nicht nur auch heute noch im Abendlande selbst ihre Anhänger hat, sondern anderthalb Jahrtausend hindurch das westliche Denken tiefgreifend beeinflußt, ja in vielfacher Hinsicht beherrscht hat. Für denjenigen, der die Geschichte der Menschheit nicht unter engräumigen und kurzfristigen Gegenwartsaspekten betrachtet, hat die quietistische Geisteshaltung nichts Befremdliches an sich, vielmehr wird er in ihr eine berechtigte und notwendige Ergänzung der aktivistischen sehen, die zu allen Zeiten neben ihr ihr Recht haben wird, gemäß dem im Mahâbhârata (XII, 340, 76) erzählten Mythus, demzufolge der Schöpfer die Hingabe an das Tun und die Entsagung gleicherweise angeordnet hat.

Der Hindu-Sannyâsî, der das weltliche Leben aufgab, um sich ganz und gar dem Geistigen zu weihen,

verzichtet auf Familie und Besitz, lebt von Erbetteltem und ist durch seine Kleidung als heimatloser Pilger kenntlich. Wenn er den Abschied vom Leben vollzieht, bringt er zum letzten Male ein Opfer dar und legt die Opferschnur ab, denn fortan ist er an die Satzungen des Rituals nicht mehr gebunden. Auch der Mönch Mahâvîras und Buddhas und der Angehörige der vishnuitischen und shivaitischen Asketenorden wird durch seinen Eintritt in den geistigen Stand vieler Pflichten ledig, die ihn im weltlichen Leben banden, namentlich kommen für ihn die Beobachtung mancher Kasten- und Speisevorschriften in Fortfall. Dafür aber unterwirft sich der auf dem Weg zur Heiligkeit Emporstrebende einer strengen geistigen Zucht, bis er schließlich die Erlösung erlangt hat. Der bei Lebzeiten Erlöste ist nach der Meinung der meisten Schulen den Vorschriften des Handelns nicht mehr unterworfen, welche den Lebenswandel der noch im Sansâra Umherirrenden regeln. Wenn er trotzdem nichts Böses tut, so geschieht dies nicht, weil er sich bewußt an die geltenden Gesetze hält, sondern weil in ihm jeder Wahn erloschen ist, der ihn veranlassen könnte, von der Bahn der sittlichen Weltordnung abzuweichen. Manche Texte, namentlich solche des Spätbuddhismus, betonen stark, daß der Heilige jenseits von Gut und Böse steht, weil er über alles Bedingte herauswuchs. Wenn in einigen Werken sogar gesagt wird, der Heilige dürfe Menschenfleisch essen, Wein trinken, mit Mädchen aus unreinen Kasten geschlechtlich verkehren, ja sogar stehlen oder morden, ohne eine Schuld auf sich zu laden, so sind derartige Auslassungen nicht dahin aufzufassen, daß sie den Erlösten ermächtigen sollen, jede Schandtat zu begehen, vielmehr sollen sie nur das Prinzip der Relativität aller ethischen Normen darlegen, indem sie in gewollt paradoxer Form „pour épater le bourgeois“ konkrete Beispiele dafür geben, daß unter bestimmten Umständen alles erlaubt sein kann. Die Tatsache, daß alle mora-

lischen Vorschriften nur unter bestimmten Bedingungen gelten, ist unbestreitbar, da die Heiratssitten der verschiedenen Völker stark voneinander abweichen und das Töten von Menschen unter besonderen Verhältnissen, z. B. im Kriege gestattet wird, während es sonst als ein Verbrechen angesehen wird.

Die indische Ethik hat somit ihre fest abgesteckten Grenzen: sie gilt für alle Lebewesen im Sansâra; die über diesen hinauskamen, sind hingegen an ihre Vorschriften nicht mehr gebunden.

Alles ethische Handeln hat — wenigstens für viele Schulen — somit nur einen bedingten Wert, es führt schließlich zu einem Zustande hin, auf dem es bedeutungslos geworden und eine geistige Situation erreicht worden ist, die keiner Moral mehr bedarf.

VI. Probleme der Erlösung

1. Der Wert des Daseins

So wie das Kind nicht über den Wert des Daseins nachdenkt, sondern dieses ohne weiteres bejaht, so gab sich auch der vedische Arier ohne zu grübeln dem Leben hin. So groß war sein Lebenswille, daß er sich nicht nur wünschte, „hundert Herbste" auf Erden zu wandeln, sondern auch hoffte, dieses selbe Dasein in verklärter Form nach dem Tode in einer Himmelswelt fortsetzen zu können. In der Brâhmana-Zeit beginnt dieser naive Lebensglaube durch die Reflexion erschüttert zu werden. Immer mehr tritt die Frage an den Menschen heran, warum auch das schönste Leben durch den furchtbaren Tod ein Ende finden muß, und er beschäftigt sich mit dem Problem, ob auch im Jenseits ein Tod zu erwarten sei (S. 34). Das Aufkommen der Lehre von der karmisch-bedingten Wiederverkörperung läßt dann jedes

individuelle Dasein in einem neuen Lichte erscheinen: jede Existenz ist nur ein Glied in einer anfangslosen Kette und währt nur so lange, als die Werke, die sie bedingten, ihre nachwirkende Kraft ausüben. Die Einsicht in die gesetzmäßig bedingte Kurzfristigkeit und Endlichkeit nicht nur des irdischen, sondern auch des himmlischen Daseins weckt bei den tiefer veranlagten Naturen den Wunsch nach einem höheren Sein, das nicht der Vergänglichkeit unterworfen ist und dem zweck- und ziellosen Sterben und Wiedergeborenwerden ein Ende macht.

Der Glaube, daß es einen Zustand unzerstörbarer höchster Seligkeit gibt, involviert in den ältesten Upanishaden nicht die Vorstellung, daß das irdische Dasein überhaupt wertlos sei. Vielmehr ergibt sich nur die Folgerung, daß es einen geringeren Wert hat als die ewige Seligkeit des Erlösten und dementsprechend wird eine Stufenleiter des Wonne-Empfindens aufgestellt, welches bei den verschiedensten Daseinsformen anzutreffen ist.

Die letzte Wurzel dafür, daß das Leben von den zur Reife gelangten Indern nicht mehr als ein unzweifelhaftes Gut, sondern nur als ein relativer Wert betrachtet wird, ist also die Erweiterung ihres Zeitbewußtseins; hatte ihr geistiger Blick sich in ihrer Jugend nur auf die Gegenwart und die nächste Zukunft gerichtet, so umspannte er jetzt unermeßliche Zeiträume vor und nach der irdischen Existenz. Damit aber mußte die naive Einstellung zum Leben einer kritischen Platz machen. Etwas ähnliches läßt sich auch im Abendlande beobachten: für die Griechen der Frühzeit war das Leben ein höchstes Gut, nur wenig beschäftigte man sich mit der unendlichen Zeit, die ihm im freudlosen Hades folgt, weil sich das Denken ausschließlich auf das Leben konzentrierte. Für Pythagoras, Empedokles, Plato ist hingegen das irdische Leben nur ein kurzer Abschnitt innerhalb des Gesamtdaseins eines Individuums, ihm kommt daher nur ein bedingter Wert zu im Vergleich

zu dem Zustande, der dem Einzelwesen vor seiner Geburt oder nach seinem Tode in einer überirdischen Welt eignet. Hatte ursprünglich alles, was jenseits der irdischen Existenz lag, nur eine schattenhafte Wirklichkeit besessen, so wird jetzt das irdische Leben in einen größeren Zusammenhang eingeordnet und verliert dadurch die hohe Schätzung, die man ihm früher zuerkannt hatte.

Die Vergänglichkeit des irdischen Daseins und aller Dinge, die es zu bieten vermag, ist der Grund, weshalb es als „Leiden" charakterisiert wird. Nur in diesem Sinne wird von Buddha gesagt, daß alles, was empfunden wird, leidvoll ist; daß es im irdischen Dasein auch viele lustvolle und neutrale Empfindungen gibt, hat er nie geleugnet[18].

Buddhisten und Jainas suchten die relative Geringwertigkeit des Daseins in der Wandelwelt auch dadurch in das rechte Licht zu stellen, daß sie alle seine Mängel aufzählten: Hunger und Durst, Krankheit und Alter, die Trennung von geliebten Menschen, die Nichterfüllung von Wünschen, die Unreinheit des Körpers, die moralische Verworfenheit und intellektuelle Minderwertigkeit der Mitmenschen usw. In Weiterführung dieser Betrachtungsweise kamen dann spätere Denker zu dem Ergebnis, daß im Leben überhaupt das Unangenehme überwiegt und daß die Genüsse an sich nichts Positives darstellen, sondern nur eine vorhandene Unlust (Hunger, Durst, Geschlechtsnot) auf kurze Zeit beseitigen. Diese Darlegungen bieten manche Parallelen zu dem Pessimismus Schopenhauers; doch kann man, streng genommen, diesen Terminus auf indische Systeme nicht anwenden, weil keines von ihnen behauptet, daß die Welt, in der wir leben, die schlechteste von allen möglichen sei, da es ja nach indischer Vorstellung noch viele Welten (Höllen usw.) gibt, welche viel schlechter sind als unsere Menschenwelt. Gleich dem Danziger Philosophen sind die indischen Metaphysiker insofern Opti-

misten, als sie eine Erlösung aus dem leidvollen Dasein für möglich halten; sie sind dies sogar insofern noch in höherem Maße, als sie nicht einen blinden Weltwillen als letztes Prinzip annehmen, sondern zumeist des Glaubens sind, daß hinter der vergänglichen leidvollen Welt ein unvergängliches und wonnevolles Sein stehe, das uns unser Wahn und unsere Leidenschaft verbirgt, das aber zum Durchbruch kommt, wenn alle trübenden, negativen, intellektuellen und moralischen Faktoren beseitigt werden. Einzig der Hînayâna-Buddhismus leugnet die Existenz eines seligen Urgrundes der Welt und faßt das Nirvâna als das allem Wandel entrückte „Ganz andere" auf; im Mahâyâna ist diese Vorstellung dann aber im Sinne einer akosmistischen All-Einheitslehre weitergebildet worden.

Obwohl die Anschauung, daß die Erscheinungswelt wegen ihrer Vergänglichkeit und ihrer zahlreichen physischen und moralischen Übel von dem, der nach dem Höchsten und Ewigen strebt, aufzugeben sei, heute von allen großen Systemen (abgesehen von den materialistischen) vertreten wird, hat sie zu verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Denkern doch eine sehr verschiedene Bedeutung. So scheint sie bei der Mîmânsâ überhaupt erst spät Eingang gefunden zu haben und spielt in ihr noch heute eine Nebenrolle; möglicherweise ist sie beim Nyâya und Vaisheshika auch erst allmählich eingedrungen und manche Darstellungen dieser Systeme berücksichtigen sie fast gar nicht. Andererseits läßt sich wieder feststellen, daß sie von den tantrischen Systemen der Hindus und Buddhisten zwar in der Theorie anerkannt wird, jedoch einen neuen Sinn erhält, insofern als die Welt, wenn sie mit dem Auge des Wissenden betrachtet wird, einen absoluten Wert besitzt, weil sich in ihr die göttlichen Kräfte des Allwesens oder des All-Buddha manifestieren[19].

Die indischen Lehren von dem leidvollen Charakter alles Daseins und von der Weltüberwindung sind im

Westen vielfach deshalb falsch beurteilt worden, weil man sie nicht in der richtigen Perspektive gesehen hat. Kein indischer Denker hat je erwartet, daß sie von allen Menschen verstanden, beherzigt und in die Tat umgesetzt werden würden, vielmehr vermögen sie ihrer Bestimmung nach nur diejenigen zu erfassen, welche auf Grund der in vielen Wiedergeburten gewonnenen Erfahrung für sie reif geworden sind. Für alle diejenigen, die noch nicht zu dieser Höhe vorgedrungen sind, erfüllen sie ihre Aufgabe zunächst nur als Anregungen, indem sie dem Geist den Anstoß dazu verleihen, über Dinge nachzudenken, die in einer späteren Zukunft vielleicht in die Praxis überführt werden können. Nach indischer Anschauung führen unendlich viele Stufen von dem Zustande, in welchem ein Mensch das Dasein restlos bejaht, weil ihm noch nicht die Problematik desselben aufgegangen ist bis zu demjenigen, in welchem er sein wahres Wesen erkennt, aber noch zu schwach ist, die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen und schließlich weiter zu dem Endpunkt, wo die Erlösung aus dem Sansâra zur Tatsache geworden ist. Dabei nimmt die Zahl der Wesen, welche auf den verschiedenen Stufen stehen, mit jeder höheren Stufe ab, so daß die Erlösten schließlich nur eine kleine Elite ausmachen. Dem entspricht es naturgemäß, daß die überwältigende Mehrheit aller Lebewesen, nämlich nicht nur die Tiere, sondern auch die Majorität aller Menschen von jedem Zweifel an dem Wert des Daseins noch unberührt sind, sei es, weil sie überhaupt noch nicht philosophisch denken können, sei es, weil sie materialistischen Theorien huldigen. Eine Stufe höher als diese stehen diejenigen, welche an Karma und Wiederverkörperung glauben, denen aber der durch gute Taten zu erreichende langfristige Aufenthalt in einer seligen Himmelswelt als erstrebenswertes Ziel vorschwebt, und die deshalb hoffen, in immer neuen irdischen Existenzen durch gute Werke die Voraussetzung für ein himmlisches Dasein zu schaf-

fen. Im Gegensatz zu den zahlreichen Wesen, die am Werden ihre Freude haben, wie der Buddha sie nennt, stehen die wenigen, welche nach dem Unvergänglichen Verlangen tragen und die seltenen Menschen, die nicht nur um das Heil ringen, sondern dieses auch erreichen.

2. *Wesen und Möglichkeit der Erlösung*

Die Erlösung ist, wie die zahlreichen Sanskritbezeichnungen dartun, die „Befreiung" (mukti, moksha, apavarga) von den Banden der Wandelwelt und damit ein Zustand absoluten Heils (nihshreyasa), das „summum bonum". Daß die Erlösung nicht ein bloßer Wunschtraum, sondern eine Realität ist, ergibt sich für den Inder aus der Tatsache, daß in ihrer geistigen Entwicklung weit fortgeschrittene Weise von sich behaupten, sie zu besitzen und daß jeder an sich selbst in der Meditation bei systematischer Schulung des Denkens bis zu einer Vorstufe vordringen kann, welche ihm einen Vorgeschmack von dem gibt, was im Zustand der Vollendung zu erwarten ist.

Nach der Anschauung fast aller Schulen ist die Erlösung endgültig und unverlierbar. Die Ajîvikas (S. 134) die „Sadâshiva-vâdins" und die Anhänger von Dayânand Sarasvatîs „Ârya-samâj" nehmen hingegen an, daß die Erlösung nur von begrenzter Dauer sei[20]. Hat eine Seele sich ihrer mehrere Millionen Jahre hindurch erfreut, so muß sie wieder in den Sansâra zurückkehren, da sonst einmal der Fall eintreten könnte, daß die Welt frei von Lebewesen sein würde. Diese Anschauung wird von allen übrigen Systemen nicht geteilt. Diese halten vielmehr die Erlösung für etwas, das über alles Weltliche definitiv herausliegt und sehen in dem Ausscheiden von noch so vielen Erlösten aus dem Sansâra keinen Grund gegen die ewige Fortdauer des Weltprozesses, weil die Zahl der Lebewesen unendlich ist.

Die Frage, ob alle Wesen einmal die Erlösung erlangen werden, wird von den meisten Denkern nicht erörtert; Buddha hat ihre Beantwortung ausdrücklich abgelehnt. Manche Vishnuiten, wie Madhva, Vallabha, Caitanya lehren, auf der Gîtâ 16, 19 fußend (S. 174), daß Gott nur einen Teil der Seelen zur Erlösung prädestiniert habe, während andere von ihm dazu verurteilt worden seien, ewig im Sansâra umherzuwandern oder in „blinde Finsternis“ (eine ewige Hölle) einzugehen. Merkwürdigerweise vertreten auch einige atheistische Systeme eine Lehre von der Gnadenwahl, obwohl sie keinen Grund dafür angeben können, worauf die verschiedene Veranlagung der Lebewesen beruht. Die Jainas scheiden die Seelen in „bhavyas“ (erlösungsfähige) und „abhavyas“ (nicht erlösungsfähige) und die Vertreter der buddhistischen „Nur-Bewußtseinslehre“ glauben, daß manche Lebewesen (das heißt Bewußtseinsströme) in sich den Keim dazu tragen, als Shrâvakas (Hînayânisten) Privatbuddhas oder Universalbuddhas das Heil zu erreichen, während andere unfähig sind, einer dieser drei „Familien“ (gotra) von Heilstrebenden anzugehören; diesen „agotrakas“ fehlt jede Voraussetzung dazu, das Nirvâna zu erreichen[21].

Über die Daseinsstufe, von der aus die Erlösung erreicht werden kann, bestehen verschiedene Ansichten. Alle nehmen an, daß M e n s c h e n das Heil gewinnen können, doch glauben die Digambara-Jainas und die Buddhisten des Kleinen Fahrzeugs, daß dies nur Männern möglich sei. Weitverbreitet ist die Anschauung, daß nur Menschen in den sogenannten „Karma-bhûmis“, das heißt in den Gebieten der Erde, wo gearbeitet werden muß oder in den „mittleren Ländern“ der Welt (das heißt Indien) die Befreiung von den Banden der Endlichkeit vollziehen können, während die Bewohner der mythischen Schlaraffenländer, der sogenannten „Bhoga-bhûmis“ dazu nicht in der Lage sind. Nach manchen sollen nur einige von den periodisch wechselnden Weltaltern

die erforderlichen Voraussetzungen für den Erlösungsweg bieten; daher sind die Jainas und manche Hînayâna-Buddhisten der Meinung, daß bald nach dem Tode der Stifter ihrer Religion die letzten erlösten Heiligen aufgetreten seien und daß deshalb gegenwärtig nicht mehr auf Erden, sondern nur in anderen Welten die Vollendung erreicht werden könne.

Pflanzen und Tieren wird nur gelegentlich[22] die Befähigung zum Beschreiten des Heilsweges zugeschrieben, hingegen steht er den Göttern und Dämonen offen, wenigstens nach der Ansicht der meisten Schulen. Nach den Jainas können die überirdischen Wesen nicht Selbstzucht üben und deshalb nicht zur Erlösung fortschreiten. Auch bestimmte Todsünden sollen es umöglich machen, daß in derselben Existenz, in der sie begangen wurden, das Heil gewonnen wird. Alle diese Hindernisse für den Erlösungsprozeß sind freilich nur von vorübergehender Dauer, soll doch Buddhas Vetter Devadatta, der das fluchwürdige Verbrechen der Ordensspaltung auf sich geladen und dem Vollendeten nach dem Leben getrachtet hatte, nach der späteren Tradition nach einem langen Aufenthalt in der Hölle und in anderen Daseinsformen schließlich sogar die Buddhaschaft erreichen.

Die Erlösung ist nach indischer Anschauung eine rein individuelle Angelegenheit. Eine Kollektiv-Erlösung der ganzen Menschheit oder aller Lebewesen kennen die indischen Religionen nicht; sie unterscheiden sich darin aufs stärkste von den abendländischen Heilslehren, vom Christentum bis zu Schopenhauer und E. v. Hartmann. die alle eine schließliche Welterlösung für möglich halten[23].

3. *Der Stufenweg zum Heil*

Die Wesen sind physisch, intellektuell und moralisch unvollkommen und der leidvollen Vergänglichkeit unterworfen, weil sie mit Körpern und Organen behaftet

sind; ihre Verkörperung ist die notwendige Folge der Taten (karma) ihrer früheren Existenzen; das Karma ist durch die Begierden (kâma) und Leidenschaften verursacht, denen sie sich hingaben; daß die Triebe über sie ihre Macht ausüben konnten, hat aber seinen Grund in dem Nichtwissen (avidyâ), das heißt in der mangelnden Einsicht in das Wesen von Welt und Überwelt. Karma, Leidenschaft und Verblendung sind nach allen indischen Heilslehren die Wurzeln, aus denen der Baum des Sansâra erwächst, wenn auch im einzelnen Unterschiede über die Gruppierung und Unterteilung dieser drei unheilvollen Faktoren bestehen. Die Voraussetzung für die Erlösung bildet jedenfalls die Ausschaltung der Ursachen, die eine neue Wiederverkörperung hervorrufen.

Da jedes böse Tun schlechtes, jedes gute Tun gutes Karma erzeugt, muß der Heilssucher zunächst bestrebt sein, alles Böse zu meiden und alles Gute zu vollbringen, um so im Verlaufe zahlreicher Existenzen die moralischen Qualitäten zu erwerben, die ihn für das Beschreiten des eigentlichen Heilspfades geeignet machen. So hoch aber auch gute Werke als Vorbereitung für den Erlösungsprozeß zu werten sind, die Erlösung selbst können sie allein nicht herbeiführen, weil ja auch die guten Taten wieder ihre Vergeltung durch eine Wiedergeburt in einer vergänglichen Himmelswelt finden müssen. Nach der streng durchgeführten Karma-Lehre würde der Prozeß der Karma-Produktion überhaupt nie ein Ende finden können, da jedes Lebewesen im Wachzustande unaufhörlich sich irgendwie mit dem Körper, der Rede oder dem Denken betätigt. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit fand man darin, daß man entweder nicht allem Tun karmische Wirkungen zuschrieb oder daß man Faktoren annahm, die mächtiger als das Karma sind und dessen Kraft aufheben können. Kein Karma rufen solche Handlungen hervor, die ohne moralische Bedeutung sind (wie Gehen, Essen usw.). die ohne Leidenschaft vorgenommen werden und die von schon Er-

lösten ausgeführt werden. Eine karmahemmende oder zerstörende Wirkung wird von manchen auch bestimmten Akten, wie der Beichte, der Meditation, asketischen Übungen, ja sogar gewissen Kulthandlungen und dem Baden im Ganges usw. zugeschrieben.

Der Tod in Benares soll nach einem weit verbreiteten Glauben die Erlösung zur Folge haben, weil die segenspendende Macht der heiligen Stadt alles Karma vernichtet. In hinduistischen und buddhistischen Tantras wird auch von manchen Zeremonien und Sprüchen behauptet, daß sie die Erlösung zu spenden vermögen. Demgegenüber vertreten die meisten eigentlichen Philosophen den Standpunkt, daß eine wie auch immer geartete Betätigung nicht die Ursache der Erlösung sein könne. Werke haben nur eine mittelbare förderliche Wirkung, indem sie den Weg zum Heil ebnen helfen, vermögen aber selber dieses nicht herbeizuführen.

Die Leidenschaften, mögen sie sich in dem Begehren nach dem Besitz von etwas oder in dem Haß gegen etwas äußern, verursachen eine Wiederverkörperung, nicht nur, weil sie die Beweggründe für schlechtes Tun sind, sondern auch weil sie die Intensität und Dauer der Karma-Wirkung bedingen. Die Unterdrückung und Ausrottung der Leidenschaften ist daher eine Vorbedingung für die Entstehung des ruhigen Gemütszustandes, der allein den geeigneten Boden für das Wachstum des Erlösungsgedankens darstellt. Als praktische Hilfsmittel zur Gewinnung der vollständigen Beherrschung der Triebe wird ein asketischer Lebenswandel empfohlen; während manche Schulen, z. B. die Jainas, Kasteiungen einen hohen Wert beimessen, begnügen sich andere, wie die des alten Buddhismus, damit, den Heilsbeflissenen in Klöstern von den Versuchungen der Welt zu isolieren und durch die Gemeinschaft mit Gleichstrebenden zur Abkehr von der Welt zu erziehen. Andere betonen demgegenüber, daß die Überwindung der Begierden auch ohne eine radikale Änderung der äußeren Lebensfor-

men im häuslichen und beruflichen Leben im Wege einer rein geistigen Loslösung vor sich gehen könne. Während die meisten Systeme in den Leidenschaften Realitäten sehen, die aufgehoben werden müssen, um den Weg zum Heil frei zu machen, betrachten manche hinduistischen Tantriker sie als unvollkommene, unentwickelte und begrenzte Ausdrucksformen der großen universalen Kräfte, die auch dem Heilsprozeß zugrunde liegen. Indem sie von ihrer Beschränktheit befreit und zur vollen Entfaltung gebracht werden, führen sie die Erlösung herbei; die Liebe zum eigenen Ich zur Liebe zu allen Lebewesen erweitert, macht den Egoisten zum Weltüberwinder.

Das Nichtwissen ist die angeborene Unkenntnis der Heilswahrheiten, es ist die Ursache davon, daß sich der Mensch seiner wahren Natur und seiner tatsächlichen Stellung innerhalb des Weltgefüges nicht bewußt ist und deshalb vergänglichen Phantomen nachjagt, statt sein Denken auf das Unvergängliche zu richten. Entsprechend den metaphysischen Lehren der einzelnen Systeme wird das Nichtwissen verschieden definiert. Für die Dualisten besteht es in der Nichtunterscheidung zwischen Geist und Materie, für die Buddhisten in dem irrigen Glauben an ein beharrendes Selbst, für die Theisten in der fehlenden Gotteserkenntnis, für die Advaitins in der mangelnden Realisierung der All-Einheit.

Die Befreiung von Nichtwissen, Leidenschaft und Karma geht in Etappen vor sich, die von den meisten Systemen nur angedeutet, von anderen mit großer Ausführlichkeit ausgeführt werden. Am Ende des Heilsweges steht ein mystisches Erlebnis, das entweder in dem Menschen selbst als folgerichtiger Abschluß seines Strebens erwachsen ist oder durch eine überirdische Macht, durch die Gnade Gottes, hervorgerufen wird.

Die großen indischen Heilslehren scheiden sich nämlich in zwei Gruppen: die eine nimmt an, daß der Mensch aus eigener Kraft sich befreien könne, während die an-

dere glaubt, daß nur Gott ihn durch einen Akt seiner Barmherzigkeit aus dem Sansâra emporzuheben vermöge.

Eine Selbsterlösung lehren der Jainismus, der Buddhismus, manche Vedânta-Schulen sowie die übrigen klassischen „Darshanas". Wenn der Heilssucher im Stufengang seiner geistigen Entwicklung dafür reif geworden ist, dann findet das theoretische Wissen um die Wahrheit durch eine direkte und intuitive Schau ihre Krönung. Die direkte Realisierung (aparokshânubhûti) der höchsten Erkenntnis beseitigt alle Hindernisse, die der Erlösung bisher entgegengestanden und hebt jede Möglichkeit zu einer neuen Wiedergeburt auf.

Einige Vedânta- und Yoga-Schulen, die Vishnuiten, Shivaiten und die Anhänger des Buddha Amitâbha nehmen demgegenüber an, daß der Mensch infolge seiner Ohnmacht nicht imstande sei, sich selbst zu erlösen. Nur der allmächtige Weltenherr oder der barmherzige „Buddha des unermeßlichen Glanzes" vermag ihn aus dem Meer des Welttreibens auf die Insel der Seligen zu retten. Wenn alles selbständige Bemühen des Heilssuchers nicht zum Ziele führt, dann können alle Heilsmittel nur untergeordnete Bedeutung haben, der wahre Weg zur Erlösung besteht einzig und allein darin, Gott in frommer Ergebenheit zu dienen, damit er gnädig gestimmt, das Heil aus freiem Entschluß schenke. Unter den Vertretern des „bhakti-mârga" (Weg der Gottesliebe) bestehen Differenzen darüber, ob der Mensch an seiner Erlösung mitarbeiten kann, indem er durch gute Werke, Überwindung der Begierden und Gewinn der Erkenntnis die geeignete Disposition für den Empfang der göttlichen Gnade (prasâda) schafft oder ob er Gottes Willkür alles anheimstellen und in ruhiger Gelassenheit (prapatti) verharren soll.

Während manche Philosophen nur eine Selbsterlösung, andere nur eine Erlösung durch göttliche Gnade lehren, erkennen manche Vedântins und Sektierer beide

Heilswege als berechtigt an, betrachten aber je nach ihrer Einstellung den einen von ihnen als den höheren, demgegenüber der andere nur einen geringeren oder vorbereitenden Wert hat.

4. Der Zustand der Erlösten

Ist durch den Aufgang des Lichtes der vollkommenen Erkenntnis oder durch das von göttlicher Gnade gewirkte Schauen Gottes die Erlösung gewonnen, so lösen sich die Fesseln, welche den Heiligen an die Welt banden. Einige Meister wie Bhâskara, Yâdava und Nimbârka nehmen an, daß dies nur möglich sei, wenn der Erlöste seines Körpers ledig wird, sie vertreten deshalb den Standpunkt, daß die Erlösung mit dem Tode zusammenfällt. Die meisten anderen Denker glauben hingegen, daß schon eine Erlösung bei Lebzeiten statthabe. Sie gehen dabei von der Erwägung aus, daß die Heilsgewinnung zwar das Entstehen neuen Karmas inhibiere und das potentiell aufgespeicherte Karma vernichte, daß aber das Karma, das schon zu wirken begonnen hat, in seinem Lauf nicht mehr aufgehalten werden könne. So kann denn der Arhat, der das „Nirvâna mit Beilegungen" (das heißt den Daseinsfaktoren, welche die Individualität ausmachen) errang, der Jaina-Heilige, der die Allwissenheit unter Fortbestehen der Betätigung seines Körpers besitzt (sayogikevalin), der „Lebend-erlöste" (jîvanmukta) der meisten Hindu-Systeme noch viele Jahre auf Erden wandeln, bis er nach Erschöpfung seines Karma die „körperlose Erlösung" (videha-mukti) erreicht. Die meisten Systeme beschreiben den irdischen Weltüberwinder als einen begierdelosen, selbstbeherrschten Weisen, für den zwar alle Vorschriften der Sitte, der Kaste, des Kults keine bindende Kraft mehr haben, der aber auf Grund seiner reinen Gesinnung nicht anders als ethisch handeln kann. Die Vorkämpfer der Bhakti-Frömmigkeit haben daneben noch einen anderen Typus aus-

gebildet: den des gottestrunkenen Besessenen, der im Hochgefühl des Besitzes der göttlichen Gnade lacht, singt und tanzt und sich wie ein Unsinniger gebärdet. Natürlich wird den Erlösten der Besitz der verschiedensten Wunderkräfte zugeschrieben. Die merkwürdigste von diesen ist wohl diejenige, welche nach Vâcaspatimishra[24] manchen Yogîs eigen sein soll: Sie vermögen eine Art Roboter mit Scheinleibern zu schaffen und auf diese ihr Karma zu übertragen, so daß sich dieses an jenen, nicht mehr an ihnen selbst auswirkt.

Ist alles Karma geschwunden, so stirbt der Heilige und geht nach der Lehre der meisten Systeme nach Zerfall seines (bzw. seiner) Körper direkt in die Erlösung ein. Der ältere Vedânta lehrt hingegen, daß die Seele des Heiligen auf der Brahma-Ader aus dem Leibe auszieht und auf dem „Götterwege" eine Reihe von Lichtregionen passiert, bis er in die Brahmawelt gelangt (Chândogya 5, 10, oben S. 154). Nach der späteren Auffassung sind die Seelen, die diesen Weg gehen, noch nicht voll erlöst, sondern bedürfen noch der Belehrung durch den vergänglichen Gott Brahmâ, der über die Brahmawelt gebietet. Haben sie bis zum Ende eines Weltalters von diesem Unterweisung empfangen, so gehen sie beim Weltuntergang gemeinsam mit ihm in die Erlösung ein. Hier wird also eine „Stufenerlösung" (krama-mukti) der Mehrzahl, eine „unmittelbare Erlösung" (sadyo-mukti) weniger das höchste Wissen besitzender Auserwählter angenommen. Eine buddhistische Parallele bietet die Mahâyâna-Anschauung, daß Menschen, die noch nicht die vollkommene Erkenntnis besitzen, erst im Paradiese eines Buddha, wie des S. 357 genannten Amitâbha, wiedergeboren werden und dort unter dem Eindruck seiner Predigt zum Nirvâna heranreifen.

Die Vorstellungen über den Zustand der endgültig dem Sansâra Entronnenen sind sehr verschiedenartig, je nachdem angenommen wird, daß die Erlösten ihre indi-

viduelle Existenz in verklärter Weise fortsetzen oder ihre Einzelwesenheit verlieren. Im folgenden sei versucht, die wichtigsten Theorien in der Form einer Stufenleiter der Reihe nach vorzuführen.

1. Nach einigen Texten (Chândogya 8, 2) führt der Erlöste ein Leben absoluter Freiheit. Er kann in der ganzen Welt umherschweifen und sich durch seinen bloßen Wunsch Verwandte, Freunde, Weiber, Wohlgerüche, Speisen, Musik usw. schaffen. Dieses Ideal des unabhängigen, zaubergewaltigen Heiligen, der von Leid und Zwang befreit ist, tritt auch im Spätbuddhismus des Diamant-Fahrzeugs wieder auf, wenn dort von den „Siddhas“ (Vollendeten) ähnliches berichtet wird. Auf eine höhere Ebene wird es im Mahâyâna erhoben, wo die in das „dynamische“ (apratishthita) Nirvâna Eingegangenen aller Leidenschaft ledig und vom Leid und Karma ewig befreit, ungebunden an den Raum eine segensreiche Tätigkeit zum Wohle der Lebewesen entfalten. Auch Shankara kennt diesen Typus; zu Brahmasûtra 3, 3, 32 spricht er von Wissenden, die als karmisch nicht gebundene Einzelwesen in der Welt eine bestimmte Mission zu erfüllen haben.

2. Die Sektentheologien sowie einige Vedânta-Systeme versetzen die Erlösten in eine himmlische Welt, die im Gegensatz zu den Himmeln des Indra, Brahmâ usw. unvergänglich ist. Diese wird gewöhnlich als ein Paradies mit herrlichen Palästen und Gärten geschildert, in denen sich die Seligen mit mannigfachen Spielen sowie mit der Vornahme von Kulthandlungen vergnügen. Manche schreiben den Erlösten auch den Genuß sinnlicher Freuden (sogar den Geschlechtsverkehr mit himmlischen Gemahlinnen) und den Besitz von „geistartigen“ oder aus reinem Sattva bestehenden Körpern zu, andere glauben demgegenüber, daß die Seligen reine Geister seien, die nur geistiger Wonnen teilhaftig werden. Auf jeden Fall aber besteht das unbeschreibliche Glück der Erlösten darin, daß sie untrenn-

bar mit Gott vereint sind, indem sie nicht nur in seiner Nähe weilen, sondern auch zeitweise in Gottes Leib eindringen, so daß sie mit seinen Augen sehen, mit seinen Füßen gehen usw. Trotz dieser intensiven Vereinigung mit dem Weltenherrn bleibt die Seele doch immer von ihm verschieden, denn die Seligkeit besteht ja gerade darin, daß der Erlöste Gott liebt und von ihm geliebt wird, ein Liebesverhältnis hat aber das Fortbestehen einer Zweiheit zur notwendigen Voraussetzung.

3. Im Gegensatz zu den bisher behandelten Theorien, welche den Erlösten eine aktive Tätigkeit und eine Einwirkung auf andere Geister zuschreiben, sehen andere den Zustand des Heils darin, daß die befreite Seele, allem Handeln auf ewig entrückt, in einsamer Isolierung in ewiger unerschütterlicher Ruhe verharrt. Nach den Jainas weilen die „Siddhas" gleichsam in tiefe Konzentration versunken auf dem Gipfel der Welt; für das klassische Sânkhya und den ihm hierin folgenden Yoga ist die erlöste Geistmonade ein reines Bewußtseinslicht, das nichts mehr erleuchtet; für das Nyâya-Vaisheshika ist die Seele, sobald sie ihre Verbindung mit der Denksubstanz (manas) verloren hat, unfähig zu erkennen, zu fühlen, zu wollen und zu handeln und deshalb bewußtlos „wie ein Stein".

4. Während die meisten Systeme, welche die Existenz von Einzelseelen annehmen, diesen ein unvergängliches, individuelles Sein vindizieren, meinen manche Vedântins, daß die definitive Befreiung von den Schranken leidvoller Endlichkeit nur darin bestehen könne, daß sich die Einzelseele in der All-Seele auflöst. Das Heil besteht mithin darin, daß die Seele durch Eingehen in den persönlichen Weltenherrn oder in das unpersönliche Absolute ihre Individualität verliert und an dem Sein, an der Geistigkeit und der Seligkeit des „ens realissimum" teilhat. Dies ist auch das Ideal Shankaras und seiner Schule, wenn auch hier von einem Aufgehen des Jîvâtman im Paramâtman nicht die

Rede sein kann, da alle Vielheit nur Schein und jeder Einzelâtman in Wahrheit von jeher der eine ewige Weltâtman ist.

5. Der alte Buddhismus charakterisiert das Nirvâna als einen Zustand, in welchem das Körperliche, die Empfindungen, das Unterscheiden (das heißt Wahrnehmen und Vorstellen), die karmagestaltenden Kräfte und das Bewußtsein mit der Wurzel ausgerissen wurden und für immer außerstande sind, wieder zu entstehen. Es ist also das gerade Gegenteil von allem, was die individuelle Existenz im Sansâra ausmacht und im Verhältnis zu diesem ein Nichts, da es sich nur durch Negationen definieren läßt. Während sich das Hînayâna dabei beschied, schritt das Mahâyâna zu einer All-Einheitslehre fort, welche in dem Nirvâna das Unvergängliche sah, über welchem sich die vergängliche, bedingte und deshalb im höchsten Sinne unreale Erscheinungswelt abspielt, wie eine Phantasmagorie im leeren Raum. Auch hier ist das Nirvâna ein relatives Nichts, das nur dadurch begreiflich gemacht werden kann, daß man von allen Prädikaten der empirischen Wirklichkeit abstrahiert. In der späteren Lehrentwicklung hat es dann immer konkretere Gestalt angenommen, so daß es sich schließlich den theopantistischen und pan-en-theistischen Vorstellungen des Vedânta nähert.

Die verschiedenen Vorstellungen von dem Wesen der Erlösung sind in manchen Lehrgebäuden in der Weise miteinander verbunden worden, daß verschiedene Arten des Heilszustandes angenommen werden, die von Personen von verschiedener geistiger Prägung oder Reife verwirklicht werden. Dies gilt besonders für die buddhistische Nur-Bewußtseinslehre (S. 353), für Vallabha (S. 272) und vor allem für Shankara (S. 190), der seinem gradualistischen System die verschiedensten Theorien einverleibt hat[25].

Im Ganzen gesehen, sind die Vorstellungen des Inder von dem Zustand des Erlösten von außerordentlicher

Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit. Für die einen ist er ein verklärtes, irdisches Dasein, ein individuelles Leben ohne Ende, ohne Leid und böse Triebe, für die anderen eine geistige Existenz, die alles aus sich selbst schöpft, für die einen ein seliges Verschmelzen mit dem Göttlichen, für andere das ewige Zurruhekommen, bei dem auch nicht der geringste Rest von dem erhalten bleibt, was einst eine Persönlichkeit bildete. So treten uns hier zum Teil dieselben Anschauungen entgegen, wie in den Jenseitsvorstellungen der europäischen Denker; neben dem Glauben an ein Reich reiner Geister, das in unsere Welt hineinragt, an ein sinnliches Paradies oder ein übersinnliches himmlisches Jerusalem, steht das Ideal der mystischen Einswerdung mit dem All-Gott und der Wunsch nach einem ewigen Frieden, einem seligen Schlummer, aus dem es kein Erwachen mehr gibt. Gemeinsam aber ist allen diesen indischen Erlösungsvorstellungen, daß das Heil, das sie erwarten, nur durch Weltentsagung und Weltüberwindung erreichbar ist, denn der Inder glaubt nicht, daß ein kurzes irdisches Leben voll Leidenschaft ein ewiges Leben voll Seligkeit zur Folge haben könne, ebensowenig wie er meint, daß durch die Arbeit des Menschen oder durch göttliche Gnade an dieser in Haß, Gier und Verblendung verzehrten Welt in einer fernen Zukunft am „Ende aller Dinge“ ein wunderbarer Wandel sich vollziehen werde, der alle Qualen behebt, alles Schlechte vertilgt und allen unverlierbares Glück zuteil werden läßt. Denn sein philosophischer Tiefblick hat den Inder seit langem von der Illusion befreit, daß das wahre Glück von außen an die Menschheit herangebracht werden könne und ihn davon überzeugt, daß es nur von dem einzelnen im Wege geistiger Verinnerlichung gewonnen werden kann.

INDISCHE UND ABENDLÄNDISCHE PHILOSOPHIE

Gegenseitige Beeinflussung?

Seit der Zeit Alexanders des Großen ist immer wieder festgestellt worden, daß die Philosophie der Inder mit derjenigen des Abendlandes vieles gemein hat. Schon dem Onesikritos war es nicht entgangen, daß Pythagoras, Sokrates und Diogenes in ihren Lehren in vielfacher Hinsicht mit den Indern übereinstimmen. In neuerer Zeit ist das Auftreten verwandter Lehren im Osten und Westen oftmals hervorgehoben worden. So hat Bailly die Anschauung Malebranches, daß wir alles in Gott schauen, zu der All-Einheitslehre des Vedânta in Parallele gestellt[1]. Und Sonnerat vergleicht in seiner Reisebeschreibung die „Begriffe der Inder über die Schöpfung" mit denen der griechischen Philosophen von Hesiod und Thales bis zu den Stoikern und Epikureern, bis zu Gassendi, Descartes und Spinoza[2]. L. Büchner[3] und W. Ostwald[4] hoben die Verwandtschaft der Resultate moderner Naturphilosophie mit der Vaisheshika-Lehre hervor. Eduard von Hartmann fand das Unbewußte in dem Vedânta-Werke „Pancadashaprakarana" schärfer und genauer charakterisiert als von irgendeinem der neuesten europäischen Denker[5]. Schließlich kann die Lehre Ernst Machs als ein Gegenstück zur buddhistischen Leugnung eines beharrenden Ichs aufgefaßt werden. In allen diesen Fällen und zahlreichen anderen treten Konvergenzen zutage, die in keiner Weise als Abhängigkeiten erklärt werden können, da die indischen und abendländischen Philosophen nichts

von einander gewußt haben als sie ihre Lehren aufstellten. Dabei kann aber ein Moment nicht deutlich genug ins Licht gestellt werden: Alle diese Lehren stimmen nur in einzelnen Punkten miteinander überein, in vielfacher anderer Hinsicht weichen sie hingegen wieder stark voneinander ab. Gedankensysteme entsprechen einander nie vollkommen, sondern sind wie Mosaiken, bei denen nur manche Steine einander gleichen. Es ist dieses ein Faktum, das denen, die Analogien feststellen, vielfach nicht genügend zu Bewußtsein kommt, weil sie ihren Blick einseitig und ausschließlich nur auf den einen oder anderen Punkt gerichtet haben und deshalb dem Eindruck unterliegen, das eine System wäre dem anderen gleichzusetzen. Dieses gilt natürlich auch für die im folgenden zu behandelnden Lehren, bei welchen eine Abhängigkeit von indischen erwiesen oder vermutet worden ist.

Arthur Schopenhauer bekannte, das Beste seiner eigenen Entwicklung nächst dem Eindruck der anschaulichen Welt den Werken Kants und Platons sowie den heiligen Schriften der Hindus zu verdanken. Tatsächlich geht er sowohl mit dem idealistischen Vedânta wie mit dem Buddhismus in entscheidenden Punkten zusammen, so in der geschichtslosen Betrachtung des Weltprozesses, in der Überzeugung von der Sinnlosigkeit und dem leidvollen Charakter des Daseins, in der Annahme einer Wiedergeburt in immer erneuten Daseinsformen, in der Hochschätzung der Askese und in der Hoffnung auf eine Erlösung. Mit dem Vedânta Shankaras hat er die illusionistische Grundansicht und die All-Einheitslehre, mit dem Buddhismus den Atheismus und die Leugnung von immateriellen, ihrer Substanz nach unveränderlichen Seelen gemein. Gleichwohl kann man ihn weder als Vedântin noch als Buddhisten bezeichnen, denn seine Hauptlehre vom Willen als dem Ding an sich ist weder mit der Lehre des Vedânta vom ewig-ruhigen, ewigseligen und ewig-erlösten Brahma als dem einzigen

realen Kern von allem, noch mit der buddhistischen Theorie von den in funktioneller Abhängigkeit voneinander entstehenden und gesetzmäßig wieder vergehenden Daseinsfaktoren (dharma) vereinbar[6].

Indische Gedanken kommen auch bei den von Schopenhauer ausgehenden Philosophen zum Ausdruck. Eduard von Hartmann sagt darüber: „Wenn Schopenhauers Monismus als eine romantische Restauration der brahmanischen Vedânta-Lehre anzusehen ist und Mainländers Atheismus eine deutliche Anlehnung an den buddhistischen Nihilismus (freilich nicht an seinen erkenntnistheoretischen Illusionismus) zeigt, so war zur Vervollständigung der romantischen Erneuerung des Indertums auch die Wiedergeburt der Sânkhya-Lehre gleichsam historisch gefordert." Eine solche soll nach Hartmann in dem „übersinnlichen Materialismus oder transzendentalen Individualismus" von L. v. Hellenbach und Karl du Prel vorliegen, „der das Objekt des religiösen Verhältnisses nicht in einem Absoluten, sondern in dem eigenen transzendentalen Subjekt, das heißt in dem eigenen übersinnlichen Leibe sucht"[7]. Daß indische Vorstellungen bei Mainländer und den beiden Okkultisten wirksam gewesen sind, trifft zu, die Identifizierung ihrer Lehren mit bestimmten indischen Systemen läßt sich hingegen ebenso wenig aufrecht erhalten wie bei Schopenhauer.

Die Lehre von Karl Christian Friedrich Krause (1781 bis 1832), nach welcher Gott das Wesen schlechthin und das übergegensätzliche Absolute ist, dem Geist und Natur unter- und eingeordnet sind, steht den Anschauungen mancher Vedânta-Philosophen nahe. Der von ihm geprägte Ausdruck „Pan-en-theismus" (Alles-in-Gott-Lehre) ist in der Tat die treffendste Bezeichnung für eine Auffassung, welche wie die der Gîtâ Theismus und Pantheismus in sich vereint, indem sie dartut, daß die Welt in Gott beschlossen ist, daß Gott sie aber als Persönlichkeit überragt. Obwohl Krause der indischen

Weisheit eine hohe Verehrung entgegenbrachte und die Bedeutung einer kontemplativen „Wesensschauung" betonte, distanziert er sich andererseits doch von den Brahmanen. Er schreibt deshalb ausdrücklich: „Ich darf bekennen, daß ich meine Lehre dem indischen Absolutismus in keiner Weise verdanke, von dem sie sich auch wesentlich unterscheidet."[8]

Steht bei den genannten modernen Philosophen fest, daß sie mit indischen Lehren vertraut gewesen sind, so trifft dieses in geringerem Maße aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit auch auf einige Denker der ersten Jahrhunderte nach Beginn unserer Zeitrechnung zu. Mit Rücksicht auf die Reisen von Indern nach Rom, Athen und Alexandrien ist schon seit langem angenommen worden, daß Gnostiker wie Basilides, Neuplatoniker wie Plotin und Porphyrius und christliche Theologen wie Origenes indisches Gedankengut zum Aufbau ihrer Lehrgebäude benutzt haben. Als Ideen, die aus Indien stammen können, sind bezeichnet worden[8a]: die All-Einheitslehre, die Theorie der Emanationen, die Vorstellung von den zahlreichen Himmelswelten, die Einteilung der Menschen in drei den drei Gunas des Sânkhya entsprechende Klassen, die Lehren über Kontemplation und Ekstase und die dadurch erreichbaren Wunderkräfte sowie natürlich die Anschauungen von Weltleid, Präexistenz, Seelenwanderung und Erlösung. Auch die Verwertung des Gleichnisses vom Blinden und vom Lahmen für das Verhältnis von Leib und Seele kann auf indische Vorbilder zurückgehen, und der Ausspruch des Plotin, daß er nicht zu den Göttern zu gehen brauche, sondern die Götter zu ihm kommen müßten. Selbstverständlich läßt sich in allen diesen Fällen der indische Einfluß nicht mit völliger Sicherheit feststellen, da manche derartige Gedanken auch schon in der griechischen Philosophie heimisch geworden waren und deshalb nicht aus dem Vedânta, Sânkhya oder Buddhismus entlehnt zu sein brauchen.

Auch bei Aristoteles hat man indische Einflüsse annehmen wollen. Was bisher in dieser Hinsicht vorgebracht worden ist, ist jedoch in keiner Weise beweiskräftig. Die Schrift C. B. Schlüters „Aristoteles Metaphysik, eine Tochter der Sânkhya-Lehre des Kapila" (1874) ist ganz phantastisch. Die Annahme von Görres, daß Alexander seinem Lehrer indische Traktate geschickt und daß Aristoteles auf Grund von diesen sein System ausgearbeitet habe, ist ebenso unbegründet wie sein Versuch, bei Aristoteles indische termini technici nachzuweisen[9]. Auch die Behauptung von W. Jones, daß „Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe" verdient keinen Glauben. Denn erstens findet sich darüber nichts weder in den Fragmenten des Kallisthenes, noch im Dâbistân, dem persischen Werk, auf welches Jones sich beruft[10], und zweitens hat diese Hypothese auch wenig Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man „beachtet, wie der Gang der griechischen Kultur die Arbeit des Aristoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte", wie schon Schopenhauer bemerkte[11]. Schließlich aber sprechen auch die chronologischen Verhältnisse dagegen, denn die systematische Behandlung der Logik im indischen Nyâya-System scheint erst nach Beginn unserer Zeitrechnung stattgefunden zu haben. Wenn also überhaupt zwischen indischer und griechischer Logik ein Zusammenhang besteht, so könnte nur Indien als der empfangende Teil angesehen werden.

Die Atomistik von Leukipp und Demokrit (blühte um 400 v. Chr.) soll nach L. Mabilleau[12] von der Atomistik herstammen, welche Kanâda in den Lehrsätzen (Sûtra) des Vaisheshika-Systems dargelegt hat. Dieses ist nicht möglich, weil diese Sûtras frühestens um die Zeitwende anzusetzen sind. Zudem sind die Atome Kanâdas von denen Demokrits sehr verschieden. Die griechischen sind qualitätslos und haben verschiedene Gestalten, die indischen haben von Anfang an bestimmte Qualitäten,

da Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft unterschieden werden; sie sind außerdem alle kreisrund. In Indien ist die Atomtheorie aber auch von anderen Schulen vertreten worden, so von Jainas, Buddhisten, Âjîvikas. Die Atomistik der Jainas ist wahrscheinlich viel älter als die der Vaisheshikas. Es wäre mithin theoretisch denkbar, daß die Atomistik der Jainas auf die der Griechen eingewirkt hat, bei der Verschiedenheit der Lehren Mahâvîras und Demokrits ist dieses aber kaum anzunehmen. Bemerkenswert ist vor allem, daß nach Demokrit auch die Seele aus Atomen besteht, die durch den ganzen Leib verbreitet sind, während nach den Jainas (und so auch nach dem Vaisheshika) die Seelen besondere Entitäten sind. Es scheint im übrigen aber auch kein Grund für die Annahme vorzuliegen, daß eine Atomistik nur an einem Punkt der Erde selbständig entstanden sein muß, denn es ist nicht einzusehen, wieso nicht mehrere Denker von verschiedenen Einsatzpunkten aus auf den Gedanken gekommen sein sollen, letzte, nicht mehr teilbare Einheiten des Stoffes anzunehmen.

Eine weitere Analogie zwischen griechischer und indischer Naturphilosophie besteht in der Annahme von vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft). In Indien läßt sich die allmähliche Ausbildung dieser Theorie in den Upanishaden, in Griechenland bei den Vorsokratikern verfolgen. Die Upanishaden kennen auch schon den Raumäther (âkâsha) als fünftes Element, eine Anschauung, die in Griechenland zuerst bei dem Pythagoräer Philolaos, einem Zeitgenossen des Sokrates, auftritt. R. Garbe[13] hat darzutun gesucht, daß die merkwürdige Bezeichnung des fünften Elements als ὁλκας aus dem Sanskritworte âkâsha entstanden sei, doch hat dieses keine Billigung gefunden. Es dürfte bei der Lehre von den Elementen auch keine Notwendigkeit bestehen, eine Entlehnung aus Indien anzunehmen, vielmehr können hier getrennte Entwicklungsreihen ähnliche Ergebnisse gezeitigt haben.

Von keinem griechischen Philosophen ist wohl so oft und schon so frühzeitig behauptet worden, daß er von indischer Weisheit beeinflußt sei wie von Pythagoras, der um 530 v. Chr. blühte. Nachdem schon Onesikritos auf die Übereinstimmung zwischen seiner Lehre und der der Inder hingewiesen hatte, behauptete zuerst Alexander Polyhistor (um 70 v. Chr.), daß er von den Brahmanen allerlei gelernt habe. Dasselbe überliefern auch Apuleius (150 n. Chr.) und Philostratus (um 200 n. Chr.). Nach der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien ist die Abhängigkeit durch Pythagoras von indischen Ideen von zahlreichen Forschern behauptet worden und L. v. Schroeder hat dem Problem eine eigene Schrift gewidmet[14].

Den Hauptgrund für diese Annahme hat man von jeher darin gesehen, daß Pythagoras in Griechenland als erster die Seelenwanderung gelehrt haben soll. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob dieses den Tatsachen entspricht, da dieser Glaube auch dem Pherekydes, dem Lehrer des Pythagoras zugeschrieben wird und bereits die Orphiker die Metempsychose gelehrt haben. Das andere Argument, das für die Entlehnungsthese angeführt wird, bezieht sich auf die mathematischen Leistungen des Pythagoras[14a]. Die Shulva-Sûtras, das heißt vedische Texte, welche Regeln für die Ausmessung des Opferplatzes geben, kennen bereits den Lehrsatz vom Quadrat der Hypotenuse; man hat daraus gefolgert, daß er in Indien schon um 800 v. Chr. bekannt war. Abgesehen davon, daß Datierungen indischer Texte meist fraglich sind, besteht keine Notwendigkeit für die Annahme, daß Pythagoras bei seinen mathematischen Untersuchungen von dem ganz auf Anschauung beruhenden geometrischen Wissen der Inder Kenntnis gehabt hat; die praktischen Erfahrungen, welche zur Aufstellung des Lehrsatzes führten, können auch in Griechenland selbständig gemacht worden sein. Um eine wissenschaftliche Beweisführung ist es den alten Indern aber

nicht zu tun gewesen. Entscheidend für die Beurteilung des Verhältnisses der Philosophie des Pythagoras zu der indischen ist jedoch vor allem die Tatsache, daß die Zahlenspekulation der Pythagoräer mit ihren religiösen und ethischen Deutungen in Indien kein Gegenstück hat. Unter diesen Umständen muß der Einfluß indischer Metaphysik auf die Lehre des Weisen von Samos als nicht erwiesen gelten.

Eine Fülle von Analogien zu Lehren des Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Parmenides, Empedokles und anderer lassen sich in den ältesten philosophischen Texten der Inder feststellen. Für eine Abhängigkeit der Griechen von den Indern beweist dieses jedoch nichts. Denn irgendwelche Entsprechungen lassen sich in der ganzen philosophischen Literatur aller Völker und Zeiten ermitteln, da das menschliche Denken überall ähnliche Vorstellungen hervorbringt. Derartige Parallelen sind naturgemäß dann am augenfälligsten, wenn die allgemeinen kulturellen Voraussetzungen, aus denen sie erwuchsen, ähnliche sind und das überlieferte Material so fragmentarisch beschaffen ist, wie dies bei den Vorsokratikern und bei den Upanishaden der Fall ist.

Nach dem Gesagten ist ein indischer Einfluß auf abendländische Philosophen des 19. Jahrhunderts sicher, bei Gnostikern und Neuplatonikern wahrscheinlich, bei den älteren griechischen Philosophen aber nicht erweisbar.

Die Möglichkeit, daß die griechische Philosophie auf die indische eingewirkt hat, besteht, wie oben S. 234 schon bemerkt wurde, beim Nyâya- und Vaisheshika-System, da diese beiden von Anfang an eng miteinander verbundenen und später zu einer Einheit verschmolzenen Systeme erst nach Beginn unserer Zeitrechnung entstanden zu sein scheinen. Für diese Zeit ist aber eine Einwirkung des Abendlandes auf die indische Kunst und die indische Wissenschaft zweifelsfrei erwiesen. Da uns

in Indien weder eine hochentwickelte Logik noch eine Kategorienlehre aus älterer Zeit überliefert sind, liegt es nahe zu glauben, daß griechische Anregungen auf indische Denker eingewirkt haben. Dabei könnte es sich aber nicht um eine literarische Abhängigkeit oder eine sklavische Herübernahme griechischer Vorbilder handeln, sondern es wäre eher anzunehmen, daß der persönliche Gedankenaustausch zwischen Griechen und Indern den letzteren den Impuls zu einer neuen Schöpfung gegeben hat. Nicht ausgeschlossen ist es auch, daß die Weiterentwicklung der indischen Atomistik von griechischen Ideen beeinflußt worden ist.

Starke Analogien bestehen auch zwischen der theistischen Metaphysik des Vishnuismus und des Christentums. Daß die Lehren der Bhagavadgîtâ von der Bhakti (Liebe zu Gott) und der erlösenden Gnade des Weltenherrn von christlichen Gedanken beeinflußt worden sind, ist schon aus chronologischen Gründen unmöglich, da die Abfassung des indischen Lehrgedichtes wahrscheinlich bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht. Die Parallelen in den späteren theologischen Systemen, wie die Lehre von der Prädestination, von der Gnadenwahl, von der Ewigkeit der Höllenstrafen usw. erklären sich zwanglos als Konvergenztypen, die sich aus ähnlichen Voraussetzungen entwickelt haben. Zwar unterliegt es keinem Zweifel, daß es während des Mittelalters in Indien schon christliche Gemeinden gegeben hat, eine Einflußnahme dieser auf das geistige Leben der Hindus ist jedoch nicht feststellbar und auch unwahrscheinlich, da die kleinen christlichen Konventikel ein abgeschlossenes Leben geführt zu haben scheinen. Daß sich westliche Anschauungen seit dem 15. Jahrhundert in den Lehren mancher Sekten geltend machen, ist bei den Einflüssen, welche damals von islâmischer und seit dem 19. Jahrhundert auch von europäischer Seite ausgingen, selbstverständlich. Diese Einwirkungen haben aber die eigentliche Philosophie kaum berührt.

Im Zusammenhang mit der Behauptung, daß griechische Lehren in Abhängigkeit von indischen entstanden seien, ist schon in der Antike das Problem erörtert worden, ob Indien oder Griechenland die Urheimat der Philosophie sei. Bereits die Hellenen waren hierüber verschiedener Meinung. In seinen „Entlaufenen Sklaven" läßt Lukian von Samosata[15] (zirka 120—180 n. Chr.) die Göttin der Philosophie zu Jupiter sagen, sie sei zuerst zu dem größten Volke des Erdbodens, den Indern, gekommen und habe diese mit leichter Mühe dazu überredet, von ihren Elefanten herabzusteigen und ganz nach philosophischen Vorschriften zu leben, weshalb diese Nation bei allen ihren Nachbarn in besonderem Ansehen stehe. Die Philosophie berichtet dann weiter, sie habe sich dann der Reihe nach zu den Äthiopiern, Ägyptern, Chaldäern, Magiern, Skythen und endlich zu den Thraziern begeben. Unter den letzteren seien Eumolpos und Orpheus ihre ersten Schüler gewesen. Diese Weisen habe sie als ihre Wegbereiter nach Griechenland geschickt, um daselbst Mysterien einzurichten. Sie selbst sei dann nachgefolgt und zunächst kaltsinnig empfangen worden. Im Laufe der Zeit sei es ihr aber gelungen, eine kleine Schar von Jüngern zusammenzubringen. Im Gegensatz hierzu schreibt Diogenes Laertius[16] (2. bis 3. Jahrhundert n. Chr.) am Anfang seines Werkes „Leben und Meinungen der berühmten Philosophen": „Die Entwicklung der Philosophie hat, wie manche behaupten, ihren Anfang bei den Barbaren genommen. So hatten die Perser ihre Magier, die Babylonier und Assyrer ihre Chaldäer, die Inder ihre Gymnosophisten, die Kelten und Gallier ihre Druiden ... Indes man täuscht sich und legt fälschlich den Barbaren die Leistungen der Griechen bei, denn die Griechen waren es, die nicht nur mit der Philosophie, sondern mit der Bildung des Menschengeschlechts überhaupt den Anfang gemacht haben."

Die hier vertretenen beiden Anschauungen sind, seit-

dem man im 18. Jahrhundert mit den Weisheitslehren des Ostens näher bekannt geworden war, in verschiedener Form wieder zur Grundlage von Abhängigkeitshypothesen gemacht worden. Für den griechischen Ursprung der indischen Philosophie soll Niebuhr plädiert haben[17], doch hat er hierin keinen Nachfolger gefunden, da die chronologischen Verhältnisse dieser Theorie entgegenstehen. Hingegen haben eine Reihe von Forschern die Philosophie der Hellenen, von der der Inder ableiten wollen. So schrieb der Abbé Foucher[18]: „Wer die alte Philosophie nur obenhin kennt, bleibt bei den griechischen Philosophen stehen: Man glaubt, Thales und Pythagoras wären die ersten gewesen, die den Sterblichen die Augen geöffnet und den Pfad, der zur Weisheit führt, gebahnt hätten; man bedenkt aber nicht genug, daß diese großen Männer nach Platons Zeugnis selbst Kinder waren, die nur stammelten. Ohne Hoffnung, in ihrem eigenen Vaterlande das Licht zu finden, dessen sie bedurften, wagten sie weite Reisen, um sich von Völkern belehren zu lassen, deren Wissenschaft in der damaligen Welt berühmt war. Als Griechenland noch völlig roh war, blühten bereits die schönen Künste im Orient und in Ägypten. Die Bewohner dieser Länder wurden sehr früh in den Stand gesetzt, den Himmel zu betrachten, die Natur zu studieren und sich demjenigen zu widmen, was die Wissenschaften vorzüglich Reizendes haben. Der Orient war also die Wiege der Philosophie: ihn muß man kennen, wenn man die Meinungen der Menschen in ihrem Ursprunge sehen will; von ihm muß man ausgehen, um die allmählichen Schritte des menschlichen Geistes, bald zur Wahrheit, bald zum Irrtum zu verfolgen."

Unter Orient verstand man damals Ägypten, Vorderasien, Persien, Indien und China, ohne daß man sich vielfach darüber klar war, daß die Kulturen dieser Länder sehr verschiedenartig sind und daß alle religiösen oder philosophischen Anschauungen, die im Orient ent-

standen, darum noch nicht auf ein höheres Alter zurückzublicken brauchen als diejenigen, welche in Griechenland aufkamen. Auch in späterer Zeit ist eine Beeinflussung der Vorsokratiker durch den ganzen Orient behauptet worden. Entsprechend der inzwischen gewachsenen Kenntnis der einzelnen asiatischen Religionen nahm man dann aber an, daß die Lehren verschiedener Völker verschiedene griechische Philosophen zu ihren Systemen angeregt hätten. Nach Gladisch[19] sollen die Vorsokratiker die Weltanschauungen von fünf orientalischen Kulturvölkern repräsentieren, nämlich: Pythagoras die chinesische, Parmenides die indische, Heraklit die iranische, Empedokles die ägyptische und Anaxagoras die israelitische. Schon die Idee, daß die ältesten griechischen Weisen systematisch die Gedanken so verschiedenartiger Nationen reproduziert haben sollen, trägt den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an sich; in noch höherem Grade gilt dies von der Ausführung im einzelnen.

Nur in den Indern sah Victor Cousin[20] die Anreger der ältesten Philosophie, denn er betont ausdrücklich: „L'Orient c'est à dire pour moi: l'Inde." Er präzisiert seinen Standpunkt wie folgt: „L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie; l'histoire remonte jusque là et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les éléments primitifs de leur développement ultérieur. Mais l'Orient d'oû vient-il? ... L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien de toute nécessité que la critique aboutisse à des races primitives et à un ordre des choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur et qui n'est explicable que par la nature humaine, les lois de son développement et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la philosophie."

Es ist aber nicht einzusehen, wieso die Philosophie als solche einen allen Völkern gemeinsamen ersten Ursprung gehabt haben muß. Geht man so weit zu glauben, daß überhaupt alles auf Erden nur einmal entdeckt oder erfunden sein könnte, so kommt man schließlich zu einer Theorie wie der, nach welcher die Liebe vom Weltschöpfer Prajâpati erfunden und von ihm den ersten Menschen und Tieren lehrbuchmäßig vorgetragen worden sei. Wenn man bedenkt, wieviel technische Entdeckungen jeden Tag von verschiedenen Personen, die nichts voneinander wußten, gemacht worden sind, hat es entschieden mehr für sich mit Max Müller „to regard both Greek und Indian philosophy as products of the intellectual soil of India and of Greece and derive from their striking similarities this simple conviction only, that in philosophy there is a wealth of truth which forms the common heirloom of all mankind and may be discovered by all nations if they search for it with honesty and perseverance".

2. *Entwicklungsgeschichtliche Parallelen*

Wenn die indische Philosophie in zahlreichen ihrer Erscheinungen auffallende Übereinstimmungen mit der abendländischen aufweist, obwohl nur in wenigen Fällen eine Beeinflussung der einen durch die andere stattgefunden haben kann, liegt die Frage nahe, ob diese Übereinstimmungen mehr als zufällig sind und auf einer gewissen inneren Gesetzmäßigkeit beruhen können. Es entsteht also das Problem: Kann die Philosophie der Inder in ihrem geschichtlichen Ablauf zu der abendländischen in Parallele gestellt werden? Es ist klar, daß bei der Schwierigkeit des Gegenstandes, bei der Lückenhaftigkeit des auf uns gekommenen Materials und der geringen Zahl der Arbeiter auf diesem Gebiet abschließende Ergebnisse für die Beantwortung dieser Frage

erst in Zukunft zu erwarten sind. Immerhin glaube ich, daß unser heutiges Wissen uns schon in den Stand setzt, bei der Geschichte des indischen Denkens die allgemeinsten Grundlinien festzustellen und sichtbar zu machen. Es zeigt sich dabei, daß die Stufen, welche der indische Geist durchmessen hat, in vielem denen entsprechen, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie zutage treten, wenn auch eine vollkommene Übereinstimmung in allen Einzelheiten nicht zu erwarten ist. Ich will versuchen, die entwicklungsgeschichtlichen Parallelen hier kurz hervorzuheben.

1. Die ältesten Spekulationen der Inder sind uns in den vedischen Texten überliefert. In ihnen kommt eine Weltanschauung zum Ausdruck, welche noch ganz im mythischen Denken verhaftet, eine Vielheit von Wesenheiten annimmt, die aufeinander wirken, ineinander eingehen oder sich wieder voneinander lösen. Dabei werden noch keine klaren und prinzipiellen Unterschiede gemacht zwischen Lebendem und Leblosem, zwischen Geistigem und Stofflichem, zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Substanzen und Qualitäten. Vielmehr wird alles, was wirksam ist, als etwas Dingliches vorgestellt: der Haß, die Liebe, der Tod oder das Opfer haben genau so ein substantielles Dasein wie die Himmelskörper und die Elemente, die Menschen und die Tiere. Das Anorganische, ja selbst Werke von Menschenhand werden deshalb als persönliche Wesen aufgefaßt, die denken und handeln und auf die man durch Zauberworte einwirken kann. Auch räumliche und zeitliche Verhältnisse gelten als Gottheiten, wie die Himmelsrichtungen und die Jahreszeiten. Diese archaische Form des Denkens beherrscht auch im Abendlande die Anfänge der Spekulation. In den alten orphischen Kosmogonien erscheinen die Nacht, das Chaos, die Liebe als Gottheiten, die die Welt gebären, die Vorsokratiker scheiden noch nicht begrifflich zwischen Stoff und Kraft und „in Athen gab es noch im 4. Jahr-

hundert v. Chr. eine Gerichtsstätte, in der leblose Gegenstände abgeurteilt wurden, die einen Menschen getötet hatten"[21].

Das echt philosophische Streben, die unendliche Fülle von Erscheinungen, die dem Menschen im Leben entgegentreten, auf eine geringere Zahl zu reduzieren, kommt schon im Rigveda in der Tendenz zum Ausdruck, jedes brennende Feuer als einen Teil des Feuergottes anzusehen, der in überirdischen Fernen weilend sich überall dort manifestiert, wo eine Flamme entzündet wird oder jedes irdische Auge als eine Manifestation des welterleuchtenden Sonnengottes zu betrachten. Zweifellos liegt hier eine Vorstufe der platonischen Ideenlehre vor, wie sie in den mannigfachsten Ausprägungen auch bei den verschiedensten primitiven Völkern festgestellt worden ist[22].

2. Der Zug zur Vereinheitlichung steigerte sich in zunehmendem Maße zum Suchen nach einem letzten Weltprinzip, das allem zugrunde liegt. In den Upanishaden, deren älteste vielleicht um 800 v. Chr. anzusetzen sind, versuchen die Denker den Urgrund der Welt in der verschiedensten Weise zu bestimmen. Dabei kamen sie teilweise zu ähnlichen Ergebnissen wie die ältesten griechischen Philosophen[23]: wenn sie das Wasser oder den Lebenshauch[24] als das Urwesen auffassen, aus dem alles, was ist, durch Verdichtung hervorgegangen ist, so entspricht dies den Theorien des Thales und des Anaximenes. Und wenn andere den substantiell gedachten Raum (âkâsha[25]) für das all-eine ens realissimum halten, so stimmen sie darin mit Anaximander überein, für welchen das „Apeiron" das unvergängliche Göttliche ist. Der Lehre von dem Brahma oder Âtman als der letzten Substanz, aus der sich alles entfaltet, liegt eine ähnliche Vorstellung zugrunde wie der Lehre des Heraklit von dem Urgott, der Tag und Nacht, Krieg und Frieden, Sattheit und Hunger ist. Andererseits hat die Metaphysik des Par-

menides von dem einen unbewegten Sein, dem gegenüber die wandelbare Vielheit nur eine mindere Realität besitzt, ihre Parallele bei den Weisen, welche nur dem unveränderlichen All-Selbst wahre Wirklichkeit zuerkennen und allem Vergänglichen eine Realität niederen Ranges beimessen.

3. Eine bemerkenswerte Analogie in der Geistesgeschichte Indiens und Griechenlands bildet das Aufkommen der Lehre von der Metempsychose, welche den älteren Glauben an ein Fortleben der schattenhaften Persönlichkeit des Verstorbenen zwar nicht vollständig verdrängte, aber doch einschränkte. Wenn diese Lehre auch in Griechenland nicht wie in Indien eine das ganze Denken beherrschende Stellung gewonnen hat, so ist es doch sehr auffallend, daß sie fast gleichzeitig in beiden Gebieten: in Indien etwa zwischen 800 und 600 v. Chr., in Hellas um 550 v. Chr. hervortritt, und zwar in einer Form, die noch von der Annahme ewiger geistiger Individualseelen absieht. Nach dem ältesten Upanishadentext, der von der Wiederverkörperung handelt[26], löst sich der Verstorbene nach dem Tode in seine Bestandteile auf; die von ihm vollbrachten Taten aber fügen die kosmischen Elemente zu einer neuen Persönlichkeit zusammen, die gewissermaßen die Erbschaft des Toten antritt. Vielleicht sind die Lehren des Pythagoras und Empedokles in ähnlicher Weise zu deuten, weil die Annahme von ewigen Seelen schlecht zu den anderen Angaben über ihre Lehren passen würde. Pythagoras bezeichnet die Seele als die Harmonie des Leibes; vielleicht hat er gedacht, daß die Taten dieses Lebens die Seele des künftigen Wesens schüfen. In den in der Luft schwebenden Sonnenstäubchen glaubte er die auf dem Wege zur neuen Existenz begriffenen Seelen zu sehen. Auch Empedokles dürfte ebenfalls noch nicht unvergängliche Seelensubstanzen angenommen haben, da dies seiner Lehre von den sechs Weltprinzipien widersprochen hätte. Wahrscheinlich war er

der Meinung, daß die Verbindung der Elemente, welche in einem Lebewesen zum Ausdruck kommt, durch das moralische Gesetz, das die ganze Welt beherrscht, so reguliert wird, daß das neugeborene Wesen die ethischbedingte Fortsetzung des alten darstellt.

4. In Indien wie in Griechenland ist der ältesten Philosophie die Trennung von Lebendigem und Leblosem, von Geistigem und Ungeistigem noch fremd, zwischen beiden besteht nur ein gradueller, kein genereller Unterschied, insofern als das Geistige, da unsichtbar, feiner ist als das Ungeistige. Erst allmählich bricht sich die Auffassung Bahn, daß beide durchaus verschiedene Weltprinzipien darstellen. In Indien wird diese Anschauung zuerst mit vollem Nachdruck von den Jainas vertreten, deren wahrscheinlich historischer Tîrthankara (Kirchengründer) Pârshva um 800 gelebt haben soll (vielleicht ist er später anzusetzen); in Griechenland gilt Anaxagoras (blühte um 450 v. Chr.) als der erste, der einen Trennungsstrich zwischen Geist und Stoff gezogen hat.

5. Die ältere Philosophie beschäftigte sich in erster Linie mit kosmogonischen Fragen, erst allmählich beanspruchten ethische Probleme in steigendem Maße das Interesse der Denker. Buddha (gestorben 480 v. Chr.) und Sokrates (gestorben 399 v. Chr.) stellten bewußt das sittliche Wollen in den Vordergrund ihrer Erwägungen und überwanden durch ihre Argumente die Materialisten, Skeptiker und Sophisten, die in einer Zeit geistiger Gärung die Oberhand zu gewinnen drohten. So verschieden auch die Lehre des Buddha und die des Sokrates-Plato voneinander sind, in der Geistesgeschichte ihrer Länder beanspruchen sie einen ähnlichen Platz, weil sie beide gleicherweise einen Wendepunkt in der Entwicklung bezeichnen und auf die ganze folgende Zeit einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt haben.

6. Für die älteste Philosophie der Inder wie der Griechen ist es charakteristisch, daß sie noch keine

theoretische Scheidung der Wirklichkeit nach Substanz, Qualität, Handlung usw. kennt, vielmehr wird noch alles, was eine Wirksamkeit entfaltet, als Substanz aufgefaßt. Die Eigenschaft, die ein Mensch hat, die Tat, die er begeht, die Ordnung, in welcher er steht — alles wird als dinglich vorgestellt und in Aufzählungen von Weltprinzipien figurieren so disparate Dinge wie Feuer, Wasser, Luft, Erde, Sinnesorgane, Liebe, Haß, Männliches und Weibliches, Bewegung und Ruhe usw. nebeneinander. Es bedeutete deshalb einen großen Schritt vorwärts, als in Griechenland und in Indien die Philosophen zuerst darangingen, die Gegenstände der Erfahrung nach dem Vorbild der Grammatiker in Substanzen, Qualitäten, Handlungen (Nomina, Adjektiva, Verba) zu klassifizieren. In Griechenland wurde Aristoteles (384—322 v. Chr.) der Begründer einer Kategorienlehre, in Indien tritt eine solche in systematischer Form erst im Vaisheshika des Kanâda auf, einer Lehre, die vermutlich im 1. Jahrhundert v. oder n. Chr. ihre Ausbildung fand. Wie die Griechen und die von ihnen abhängigen Scholastiker des Mittelalters vertritt das Vaisheshika einen Begriffsrealismus und stellt in dieser Hinsicht eine Parallelerscheinung zu der abendländischen Entwicklung dar.

Schon Hegel hat auf die Verwandtschaft des Vaisheshika und seines später mit ihm zu einem Ganzen verschmolzenen Schwestersystems, des Nyâya, mit den Lehren des Aristoteles hingewiesen. In der Tat tritt diese auch in zwei anderen wichtigen Punkten hervor: der Nyâya hat erstmalig in Indien die Operationen des logischen Denkens einer Untersuchung unterworfen und eine Theorie der Schlußfolgerung aufgestellt, und das Vaisheshika hat die naturwissenschaftliche Betrachtung bei der Aufstellung seiner atomistischen Metaphysik maßgeblich zur Geltung gebracht.

Die von der aristotelischen bzw. der Nyâya-Vaisheshika-Philosophie gegebenen Anregungen haben sich

für die ganze folgende Zeit in der mannigfaltigsten Weise fruchtbringend ausgewirkt. So wie in Europa hat auch in Indien das Universalienpıoblem die Geister beschäftigt: während das Nyâya-Vaisheshika die selbständige, den Einzelwesen vorhergehende gesonderte Wirklichkeit des Allgemeinen lehrte, vertraten die Buddhisten demgegenüber die Ansicht, daß die Allgemeinbegriffe nur Abstraktionen seien, mit denen das Denken operiert.

Interessant ist, wie die dingliche Auffassung des Existierenden, die wir als eine Grundvorstellung der alten Philosophie kennen lernten, auch in den fortgeschrittensten Systemen noch seinen Platz behält. Für die Stoiker sind die einzelnen Sinnendinge allein wirklich vorhanden, die Allgemeinbegriffe existieren nicht, sondern sind nur Namen. Der leere Raum, die Zeit und das Gedachte haben nur beziehungsweises Sein, ein wesenhaftes und selbständiges Sein kommt nur dem Körperlichen zu. Deshalb gelten den Stoikern nicht nur die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch die Seele und die Gottheit als Körper. Auch die Eigenschaften, durch welche sich die Dinge voneinander unterscheiden, die Affekte, Triebe, Vorstellungen, Urteile sind Körper, weil sie durch die in die Seele einströmenden Lüfte (pneumata) bewirkt werden. Ebenso werden das Gute, die Wahrheit, ja sogar Handlungen als Körper bezeichnet. „Wie Plato idealistisch gesagt hatte, der Mensch ist gerecht, musikalisch usw. dadurch, daß er an der Idee der Gerechtigkeit, der Musik usf. teilhat, so sagten die Stoiker materialistisch: der Mensch ist tugendhaft, wenn Tugendstoff in ihm ist, musikalisch, wenn Musikstoff in ihm ist; und da nun diese Stoffe Lebenserscheinungen erzeugen, konnten sie dieselben nicht allein als Körper, sondern sogar als lebendige Wesen bezeichnen. Nicht minder auffallend als die angeführten Behauptungen lautet für uns der Satz, daß der Tag und die Nacht, ja auch die einzelnen Tages- und Nacht-

zeiten, der Monat und das Jahr, die Monatstage und die Jahreszeiten Körper seien ... Aus allen diesen Beispielen erhellt, wie wenig es den Stoikern möglich war, dem Unkörperlichen irgendeine Realität beizulegen"[27].

Eine Parallele zu dieser gewissermaßen naturwissenschaftlichen Ausdeutung der archaischen Auffassung, welche allem Realen ein dinglich-substanzielles Dasein zuschreibt, tritt uns in Indien entgegen, wenn die Jainas meinen, daß die Leidenschaften durch Stoffe hervorgerufen werden, die in die Seele eindringen, oder wenn das Sânkhya die Gemütszustände des Menschen auf die Gunas, das heißt die Konstituenten der ungeistigen Weltsubstanz (Urmaterie) in ihm zurückführt. Geht das Sânkhya doch soweit, anzunehmen, daß die Freude, die wir z. B. beim Verwenden von Sandelsalbe empfinden, auf eine dem Sandel innewohnende objektive reale Freude zurückgehe.

Die von den Stoikern geübte Ausscheidung von vielem, was die ältere Zeit noch als Substanzen ansah aus dem Kreis derselben, hat in Indien ihr Gegenstück z. B. in dem Vorgehen der Sautrântikas, die dem Raum, dem Nirvâna und anderen Dharmas die „dingliche Realität" absprechen und sie als bloße konventionelle Bezeichnungen existieren lassen.

Es wäre eine dankbare Aufgabe für einen Geschichtsschreiber der europäischen Philosophie, einmal die allmähliche Loslösung des Denkens von der Vorstellung, daß alles Existierende dinglich sei im einzelnen zu verfolgen. Man wird dabei feststellen, daß dieser Entwicklungsprozeß nur sehr langsam vor sich gegangen ist, da ja der mittelalterliche Begriffsrealismus noch bei Hegel mit seiner Anschauung, daß den Allgemeinbegriffen eine metaphysische Dignität zukomme, erkennbar ist. Schritt für Schritt finden sich Parallelen zur indischen Philosophie. „Der weise Athener am Hofe Karls des Großen realisiert den Tod, weil er den Preis des Lebens empfangen soll"[28] — das entspricht noch der buddhistischen

Anschauung, daß der Tod ein Dharma ist. Fredegisius (gestorben 834) lehrte die Dinglichkeit der Finsternis, weil es in der Heiligen Schrift heißt: „Ägypten war mit so dichter Finsternis bedeckt, daß sie mit den Händen zu greifen war“[29]. Ebenso haben auch die Mîmânsà-Schule des Kumârila und das Sânkhya darzulegen versucht, daß die Finsternis eine reale schwarze Substanz sei, während das Nyâya-Vaisheshika in ihr nur die Negation des Lichtes sah.

7. Bietet die Entwicklung des Denkens im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende im Abendlande und in Indien auch manche Parallelen, so ist doch die äußere Geschichte der Philosophie in beiden Gebieten ganz anders verlaufen. Im Gangeslande hat sich die Philosophie in geradlinigem Fortschreiten zu ihrer höchsten Blüte entfalten können; im Westen hingegen erlebte sie einen völligen Umbruch dadurch, daß das Christentum zur Staatsreligion erhoben und die alten Philosophenschulen im Jahre 529 von Justinian geschlossen wurden. Die Ströme der Völkerwanderung führten eine allgemeine Stagnation des philosophischen Denkens herbei, die jahrhundertelang anhielt. Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß das Abendland nur in den ersten und den letzten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends Philosophen von Rang aufzuweisen hat, während in Indien die ganze Zeit hindurch brahmanische und buddhistische Denker von Format auftraten und sich mit erkenntnistheoretischen und anderen Problemen beschäftigten, die kaum oder noch gar nicht in den Gesichtskreis des Westens getreten waren.

Obwohl der Ablauf der Philosophiegeschichte in Indien und Europa in dieser Periode ein durchaus verschiedener gewesen ist, lassen sich doch gerade im 1. Jahrtausend eine Fülle von Konvergenzen feststellen, die darin ihren Ursprung haben, daß sich die Weltbetrachtung und Weltwertung im damaligen Abendlande in vielem derjenigen genähert haben, die im Gangeslande

seit der Upanishadenzeit zur herrschenden geworden war. Die von den Stoikern vom Weisen geforderte *Gleichgültigkeit* gegen die Wechselfälle des Schicksals, die von den Kynikern gepriesene *Bedürfnislosigkeit* und das christliche *Asketentum*, die Hochschätzung der *Meditation* und die *All-Einheitsmystik* des Neuplatonismus, gewisse Theorien der Kirchenväter und andere Ausdrucksformen des religiösen Lebens haben ihr Gegenstück in Erscheinungen, welche in der indischen Mystik von jeher eine hervorragende Rolle spielten.

8. Die ältere Philosophie in Indien hatte entweder einen Pan-en-theismus gelehrt, der die Welt aus dem höchsten Gott sich entfalten läßt, oder sie hatte (wie der Buddhismus) das Dasein eines Weltschöpfers und Regierers negiert und angenommen, daß der Kosmos einem ihm immanenten sittlichen Gesetz gehorche. Um die Mitte des 1. Jahrtausends tritt zu diesen beiden Vorstellungen noch eine dritte: ein von der Materie und den Seelen verschiedener persönlicher Gott thront über der Welt und lenkt sie in Übereinstimmung mit der Vergeltungskausalität der Taten. Es ist dies eine Art von *Theismus*, der mit dem christlichen manches gemein hat, sich aber von diesem dadurch unterscheidet, daß er die Welt und die Lebewesen nicht durch den Willen Gottes aus dem Nichts hervorgehen, sondern gleich ihm von Ewigkeit her bestehen läßt. Die Tatsache, daß die Lehre von dem extramundanen Gott in Systemen Aufnahme fand, die ursprünglich des Gottesbegriffs entraten zu können glaubten, wie Nyâya und Vaisheshika, zeigt deutlich, daß sich in Indien eine Entwicklung vollzog, die ähnlich wie die des Westens im Zeichen des Theismus stand. Dieser Prozeß tritt auch darin zutage, daß eine Lehre, welche ein unpersönliches Absolutum als das ens realissimum annimmt, wie der Vedânta Shankaras (um 800) doch die illusorische Welt von einem selbst auch im höchsten Sinne nicht wirklichen

Weltenherrn regiert werden läßt. Die immer stärker hervortretenden theistischen Zeitströmungen haben zweifellos auch dazu beigetragen, daß der Buddhismus nach 1500jähriger Blüte im Gangeslande fast erlosch, so daß mit Ende des 1. Jahrtausends nur noch wenige Schulen die alte atheistische Lehre von dem sittlichen Gesetz, das den Kosmos regiert, fortführten (Jainismus, Mîmânsâ, klassisches Sânkhya).

Das Bedürfnis der Zeit nach einem höchsten Gott gab auch den zahlreichen Sekten einen mächtigen Aufschwung, die den Vishnu oder den Shiva als den ewigen Weltenherrn verehren. Seit Râmânuja (1100) suchten die Vishnuiten und Shivaiten die allgemein anerkannten Texte der vedischen Offenbarung und der heiligen Überlieferung ihren Zwecken dienstbar zu machen und aus ihnen zu erweisen, daß der von ihnen verehrte Gott und kein anderer der einzig wahre ewige Gott sei, dem alle anderen Götter untertan sind. So entstand eine sektarische Scholastik, die bestrebt war, ihre besonderen Glaubensvorstellungen aus Offenbarungsschriften herauszulesen und mit großem Scharfsinn als die einzig möglichen und vernunftgemäßen darzutun. Diese theozentrische Metaphysik, die bis zum 16. Jahrhundert große Systeme pan-en-theistischer und theistischer Prägung geschaffen hat, stellt eine genaue Parallele zur Philosophie des europäischen Mittelalters dar, die zu der gleichen Zeit Glaubenssätze rational zu formulieren und aus der Heiligen Schrift zu begründen bemüht war. Neben den Lehrschriften der Systeme der klassischen Zeit (bis 1000 n. Chr.) bilden diese Texte und Kommentare der nachklassischen Periode die philosophische Grundlage des vielgestaltigen Hinduismus der Gegenwart, des sogenannten „sanâtana dharma" („ewige Religion"), so wie die Werke der „philosophia perennis" dem römischen Katholizismus als geistiges Rüstzeug dienen.

9. Im 15. Jahrhundert begann das christliche Glaubenssystem, das die abendländische Menschheit so

lange in seinem Bann gehalten hatte, in immer wachsendem Maße seine Macht über die Geister zu verlieren. Renaissance und Reformation, Entdeckungen und Erfindungen bereiteten den Boden für neue Formen philosophischen Denkens vor, welche sich, je weiter die Zeit fortschritt, immer mehr von der christlichen Gedankenwelt entfernten. Diese sogenannte „neuere Philosophie", als deren eigentlicher Vater Descartes (gestorben 1650) gilt, hat in Indien kein direktes Gegenstück. Wohl haben sich zahlreiche Inder von Bilderkult und Priestertum abgewandt und sich von geheiligten Überlieferungen gelöst — aber nur, indem sie zum Islâm übertraten und damit aus der religiösen und kulturellen Gemeinschaft des Hindutums ausschieden. Einen Einfluß auf die Philosophie hat dies höchstens insofern ausgeübt, als einige heilige Männer wie Kabîr und Nânak in ihren Dichtungen gegen die Veräußerlichung der Religion auftraten und eine kleine Zahl von Anhängern zu einer Sekte um sich zusammenschlossen. Ebensowenig wie eine Reformation hat es in Indien eine Aufklärung gegeben, die der europäischen zur Seite gestellt werden könnte. Denn die Inder haben zu jener Zeit weder selbständige naturwissenschaftliche oder historische Forschungen betrieben, noch technische Erfindungen gemacht, die zum Ausgangspunkt einer umstürzenden Veränderung des Weltbildes hätten werden können. Sie haben vielmehr erst im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Technik von ihren englischen Beherrschern fertig übernommen. Wenn dies auch bei einzelnen Persönlichkeiten zur Folge hatte, daß sie den ererbten Anschauungen überhaupt den Rücken kehrten oder in Reformbewegungen wie dem Brâhma- und Ârya-Samâj[80] den Ideen der Aufklärung eine Stätte zu bereiten suchten, so wurde doch die ganze überwiegende Mehrheit der Hindus durch den geistigen Ideen-Import aus Europa in ihren religiösen Anschauungen nicht erschüttert Die

philosophischen Hindus suchen vielmehr die modernen naturwissenschaftlichen Theorien mit dem überlieferten Gedankengut zu verbinden. Dies wird ihnen dadurch erleichtert, daß die neuere abendländische Philosophie auf die großen Fragen nach der sittlichen Weltordnung, dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele auch keine anderen Antworten zu erteilen vermag als die indische und daß die indischen Mythen über die Weltschöpfung usw. nie zu unumstößlichen Glaubenssätzen geworden sind, schon deshalb nicht, weil die heiligen Schriften des Hindus viel zu viele verschiedenartige und einander widersprechende kosmogonische Sagen enthalten.

10. Ein tiefgreifender Unterschied zwischen Indien und dem Abendland besteht darin, daß zwei fundamentale philosophische Probleme, welche in Europa erst die neuere Philosophie beschäftigt haben, in Indien schon mindestens ein Jahrtausend früher zu lösen versucht worden sind. Das Problem der Realität der Außenwelt, das in Europa erst seit Descartes zu einem Hauptthema aller Forschung geworden ist, steht in Indien schon seit alters im Mittelpunkt aller philosophischen Diskussionen; jedenfalls haben schon die Mahâyâna-Philosophen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einen erkenntnistheoretischen Idealismus ausgebildet, während „weder die Philosophen des Altertums noch auch die Scholastiker zu einem deutlichen Bewußtsein des philosophischen Urproblems ‚Was ist in unserer Erkenntnis objektiv und was ist darin subjektiv‘ gekommen zu sein scheinen“[31].

Das andere grundlegende Problem, dessen Lösung die Inder viel früher als wir in Angriff genommen haben, ist dieses: Seitdem der Mensch begonnen hat, über den Sinn des Daseins nachzudenken, haben die verschiedenen Denker das Wesen der Welt in völlig voneinander abweichender Weise gedeutet. Während die meisten abendländischen Metaphysiker

diese Divergenzen in der Weise zu erklären suchten, daß sie ihre eigene Anschauung für der Weisheit letzten Schluß hielten und alle anderen für irrig ansahen, haben manche Inder schon seit der vedischen Zeit die Meinung vertreten, daß es eine für alle Menschen und für alle Zeiten gültige religiöse oder philosophische Lehre nicht geben könne, sondern daß nur eine Vielheit von Anschauungsweisen von verschiedenen Standpunkten aus je einen Teilausschnitt der für das Fassungsvermögen der Sterblichen unerkennbaren höchsten Wahrheit zu vermitteln vermag. Bei dieser Weitherzigkeit der Auffassung ist es verständlich, daß den Hindus sechs in ihren Grundsätzen zum Teil stark widerstreitende Systeme als gleichberechtigte Vermittler transzendenter Erkenntnisse gelten, und daß bedeutende Philosophen wie Vâcaspatimishra (10. Jahrhundert) in ihren Schriften die Lehren dieser klassischen Systeme nicht nur interpretiert, sondern auch weitergebildet haben. Diese „dynamische" Einstellung zum Wahrheitsbegriff hat den indischen Philosophen schon frühzeitig die Erkenntnis ermöglicht, daß alle Versuche, die Welt zu deuten, stets nur provisorischen und symbolischen Wert haben können.

Indem die indische Philosophie in ihren größten Vertretern zu der Einsicht vorgedrungen ist, daß alle unsere Welterkenntnis von subjektiven Faktoren abhängig ist, hat sie den höchsten Gipfel nüchterner Wirklichkeitsbetrachtung erreicht, zu welcher alle kritische Wahrheitsforschung nach jedem metaphysischen Höhenflug immer wieder zurückkehren wird.

3. Die Bedeutung der indischen Philosophie für das Abendland

Jede der vier großen Weltkulturen, welche heute die Erde beherrschen, hat eine Philosophie eigener Prägung geschaffen. Von den drei Philosophien des Orients steht

die islâmische der unsrigen am nächsten, weil sie aus denselben Wurzeln (babylonisch-magisches Weltbild, jüdischer Prophetismus, Dualismus und Eschatologie Irans, griechische Wissenschaft und Metaphysik) erwachsen ist und zum Christentum in seiner dogmatischen, kultischen und mystischen Gestalt eine Fülle von historischen Beziehungen aufweist[32]. Die ostasiatische Philosophie liegt der europäischen am fernsten, nicht nur weil ihr Geist sowie die Sprache und Schrift, in welcher dieser sich offenbart, von den unsrigen völlig verschieden sind, sondern auch weil die Art und Weise des Philosophierens eine durchaus andere ist: ihr fehlt die systematische Entwicklung der Gedanken und die abstrakt-nüchterne Beweisführung, sie brilliert in feingeschliffenen Sentenzen und Aperçus und intuitiven Andeutungen[33]. Die Philosophie der Inder nimmt zwischen der islâmischen und der ostasiatischen eine Mittelstellung ein. Völlig unabängig von den Urgewalten, die das abendländische und islâmische Denken bestimmt haben und in ihrer Auffassung von der Welt und ihren Gesetzen der chinesischen in mancher Hinsicht verwandt, trägt sie doch einen durchaus wissenschaftlichen Charakter; gleich der europäischen hat sie in einer Fülle von Systemen eine auf Erkenntnistheorie und Logik gegründete methodische Welterklärung zu geben versucht. In dieser letzthin teilweise in Bluts- ud Sprachverwandtschaft wurzelnden Wesensähnlichkeit beruht die hohe Bedeutung, welche der indischen Philosophie als der großen historischen Parallele zur abendländischen zukommt[34]. Dem Erforscher der Geistesgeschichte der Menschheit bietet sie eine unerschöpfliche Quelle der Erkenntnis, weil sich bei der Beschäftigung mit ihr immer erneut feststellen läßt, daß analoge Vorstellungen aus ähnlichen Voraussetzungen unabhängig voneinander erwachsen, andererseits auch wieder die gleichen Anschauungen und Bedürfnisse zu durchaus verschiedenen philosophischen Ergebnissen führen können.

Bei der großen Mannigfaltigkeit der indischen Gedankenwelt fühlen sich abendländische Denker sehr verschiedener Art zu ihren Erscheinungen hingezogen. Der Naturwissenschaftler bewundert ihre kosmologischen Perspektiven, der Ethiker die Erhabenheit ihrer Vorstellungen von einer sittlichen Weltordnung, der Theologe die Innigkeit ihrer Gottesliebe, der Mystiker die berauschende Kraft ihrer All-Einheitsschau, der kritische Geist die abgrundtiefe Als-ob-Philosophie des buddhistischen Relativismus. Aber auch derjenige, der sich nicht eine der großen indischen Heilslehren zu eigen macht, wird aus der Begegnung und Auseinandersetzung mit ihnen großen Gewinn ziehen und der unerhörten Kühnheit der indischen Weisen seine Anerkennung zollen, die es wagten, mit vollkommener Gelassenheit das Dasein in Frage zu stellen und seine Aufhebung für möglich zu halten[35].

Von ihren Anfängen bis zur Gegenwart ist die Philosophie der Inder nie eine rein theoretische Weltdeutung geblieben, sondern hat sich stets in einer praktischen Lebensgestaltung ausgewirkt. Dadurch, daß die meisten ihrer repräsentativen Vertreter den Weg nach innen einschlugen und den Mysterien der eigenen Seele ihr vornehmstes Interesse zuwandten, sind die Inder frühzeitig auf dem Gebiet der Psychologie zu Erkenntnissen vorgedrungen, die der Westen sich erst in neuerer Zeit in der Gestalt der „Psycho-Analyse", des „autogenen Training" usw. nutzbar gemacht hat[36]. Wenn es auch ein schwerer Fehler wäre, von den Indern alles kritiklos zu übernehmen und „in globo in unsere Mentalität zu übersetzen"[37], so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der Westen in dieser Beziehung noch viel von den Indern zu lernen hat. Vor allem aber vermag die indische wie die ostasiatische Geisteswelt denen, die sich ihr hingeben, ein Gut zu vermitteln, das dem von dauernder Bewegung und immer neuen Fieberschauern geschüttelten Europa nur wenige Denker der Gegen-

wart zu schenken vermochten — jene weltüberlegene stille Heiterkeit, die sich auf dem Antlitz der großen Welterleuchter und Weltüberwinder widerspiegelt.

Ein moderner deutscher Philosoph[38] hat dies treffend hervorgehoben, wenn er in einer Betrachtung über den europäischen Geist und sein Verhältnis zu dem des Ostens schreibt:

„Die geistigen Welten Chinas und Indiens sind uns unersetzlich geworden, aber nicht nur als Kontrast zu uns selbst. Wer davon einen Hauch verspürt, kann sie nie vergessen und nicht ersetzen durch etwas, was wir im Abendlande besitzen. Aber jede Rückkehr aus der Beschäftigung mit asiatischen Werken zur Bibel und zu unseren klassischen Texten bringt uns das Gefühl des Heimatlichen, nicht nur der einzigen Erinnerungen eigener Herkunft, nicht nur des unvergleichlichen Reichtums, sondern der Freiheit des Geistes in seiner fortschreitenden Erfahrung und seiner erfüllten Dialektik. Wir werden bei längerem Verweilen in Asien müde infolge der vielen Wiederholungen, des Ausbleibens breiterer Entfaltung in der Weltverwirklichung, des Mangels an unablässig umwälzenden geistigen Bewegungen — es sei denn, daß wir aufhörten, Abendländer zu sein. Aber wir spüren dort die große endgültige Überwindung, eine unüberschreitbare Wahrheit und die Quelle einer tieferen Ruhe, als sie je ein Abendländer gewonnen hätte.“

VERGLEICHENDE ZEITTAFEL DER GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN UND INDISCHEN PHILOSOPHIE

Die folgende synchronistische Übersicht soll nicht nur dem Leser einige wichtige Daten aus dem Entwicklungsgang des westlichen und indischen Denkens vor Augen stellen, sonder auch zeigen, wie verschieden im Abendlande und in Indien die Perioden philosophischer Produktivität und Brache im Gesamtverlauf der Geistesgeschichte gelagert sind. Dabei ist ausdrücklich zu betonen, daß die chronologische Einordnung vieler indischer Philosophen und Werke noch keineswegs mit Sicherheit feststeht, so daß die künftige Forschung sicherlich an dieser Zeittafel viel zu ändern finden wird. Einige für die politische Geschichte Indiens und seine Berührung mit der westlichen (europäischen und islâmischen) Welt wichtige Zeitangaben sind in Kursivschrift beigefügt.

		(1500)	Rigveda-Hymnen
		(1000)	Opfermystik der Brâhmanas
(800)	Hesiod	(800)	älteste Upanishaden
625—545	Thales	(700)	Pârshva der Jaina-Tîrthankara
540—480	Heraklit, Parmenides	ca. 560—480	Buddha; Mahâvîra
500—428	Anaxagoras		
469—399	Sokrates		mittlere Upanishaden,
460—371	Demokrit		Mahâbhârata (Anfänge)
427—347	Plato		
384—322	Aristoteles		Grammatik des Pânini

326 Alexander der Große in Indien

322—298 Kaiser Candragupta. Megasthenes

273—232 Kaiser Ashoka (sendet Missionare nach dem Westen)

(300) Stoiker, Epikureer, Skeptiker	Mîmânsâ-Sûtras
135—50 Poseidonius	Vaisheshika-Sûtras und Nyâya-Sûtras

Christi Geburt

3— 65 Seneca	80 Spaltung der Jaina-Kirche
50—130 Epiktet	2. Jh. Nâgârjuna (buddh.)
203—269 Plotin	
300—500 Blüte des Neuplatonismus	4./5. Jh. Asanga und Vasubandhu (buddh.)
354—430 Augustin	klass. Sânkhya und Yoga
	Buddhaghosa (buddh.)
	Shabarasvâmin (Mîmânsâ)
5. Jh. Pseudo-Dionysius Areopagita	Aufkommen des Tantrismus und Shaktismus
	7. Jh. Dharmakîrti (buddh.)
	7. Jh. Prabhâkara (Mîmânsâ)
	8. Jh. Kumârila (Mîmânsâ)
ca. 800—880 Joh. Scotus Eriugena	788—820 Shankara (Vedânta)
	10. Jh. Vâcaspatimishra
	Vasugupta (Shaiva)
1033—1109 Anselm v. Canterbury	1050—1137 Râmânuja (Vaishnava)
1079—1142 Peter Abälard	1089—1172 Hemacandra (Jaina)

1193 Eroberung Bihârs durch die Mohammedaner

1193—1280 Albertus Magnus	1199—1278 Madhva (Vaishnava)
1225—1274 Thomas v Aquin	12. Jh. Basava (Lingâyat)
1270—1308 Duns Scotus	13 Jh. Nimbârka Meykanda
1260—1327 Meister Eckhart	14. Jh. Mâdhava (Vedânta)

1498 Vasco da Gama landet in Calicut

1401—1464 Nicolaus Cusanus	1440—1518 Kabîr
	1479—1531 Vallabha (Vaishnava)
1483—1546 Martin Luther	1485—1533 Caitanya (Vaishnava)

1556—1605 Kaiser Akbar

1548—1600 Giordano Bruno	1600 Appayadîkshita
1575—1624 Jakob Böhme	
1596—1650 Descartes	
1632—1677 Spinoza	
1646—1716 Leibniz	
1685—1753 Berkeley	
1711—1776 Hume	
1724—1804 Kant	

1757 Beginn der britischen Herrschaft

1770—1831 Hegel
1788—1860 Schopenhauer
1842—1906 Ed. v. Hartmann

1947 Unabhängigkeitserklärung von Indien und Pâkistân

ÜBERSICHT
ÜBER DIE LEHRSTANDPUNKTE DER GROSSEN METAPHYSISCHEN SYSTEME

Die umseitige Tafel versucht die Grundlehren der wichtigsten Systeme in einem übersichtlichen Schema zusammenzufassen. Von den mannigfaltigen Gestalten, welche die Systeme im Verlauf ihrer langen Geschichte angenommen haben, ist hierbei nur diejenige berücksichtigt worden, in welcher sie ihre sozusagen klassische Ausprägung gefunden hat. Nur beim älteren Vedânta erschien es als notwendig, die beiden Haupttypen nebeneinander zu geben, in welchen er auftritt. Der ältere Vedânta bildet gleichzeitig die Vorstufe und „niedere Wahrheit" des jüngeren Vedânta Shankaras, so wie die Dharma-Lehre des „Kleinen Fahrzugs" die provisorische „Verhüllungswahrheit" der beiden Mahâyâna-Systeme darstellt.

Alle Systeme stimmen darin überein, daß sie eine sittliche Weltordnung annehmen, welche vom Gesetz der Vergeltungskausalität der Taten (karma) beherrscht wird. Eine Ausnahme macht nur dasjenige der *Materialisten* (Cârvâka), für welche es nur die vier stofflichen Weltelemente gibt und welche die Existenz eines immateriellen Geistigen und alles Transzendenten leugnen.

Von den hier nicht aufgeführten Systemen, welche auf dem Boden der Karma-Theorie stehen, ist die *Mîmânsâ,* die Philosophie des vedischen Werkdienstes, die älteste, hat aber heute nur noch geringe Bedeutung. In der klassischen Form die ihr Prabhâkara (7. Jh.) und Kumârila (8. Jh.) gegeben haben, ähnelt sie dem Nyâya-Vaisheshika, doch nimmt die Schule des Prabhâkara 8 Kategorien (Substanz, Qualität, Bewegung, Gemeinsamkeit, Inhärenz, Fähigkeit (shakti), Ähnlichkeit (sâdrishya) und Zahl (sankhyâ)), die des Kumârila 5 Kategorien an (Substanz, Qualität, Bewegung, Gemeinsamkeit, Nichtsein). Beide Systeme sind atheistisch.

Die großen Systeme der *Vishnuiten* führen die Traditionen des älteren Vedânta fort. Mit Ausnahme von Madhva (13. Jh.), der einen Theismus und die ewige Verschiedenheit von Gott, Materie und Seelen lehrt, verkünden ihre Meister

eine pan-en-theistische Lehre, einen „bhedâbheda-vâda“, für welche Gott der Urgrund der Materie und der Seelen ist, beide aber gleichwohl eine Sonderexistenz haben.

Die *Shivaiten* suchen das Verhältnis von Pati (Herr, d. h. Shiva), Pashu (Vieh, d. h. Einzelseelen) und Pâsha (Strick, d. h. den Faktoren, welche die Seele fesseln) verschieden zu bestimmen. Während für die älteren Schulen, wie die Lakulîsha-Pâshupatas, diese voneinander völlig verschieden sind, bemühen sich die jüngeren Sekten in mannigfacher Weise Pashu und Pâsha in ein nahes Verhältnis zu Shiva zu setzen und die Kashmîrer vertreten einen idealrealistischen Theopantismus.

Lehre, myth. Urheber Hauptwerk	Unvergängliche Realitäten	Gottesidee	Materie
			A. Brahmanisch
1. **Vedânta** myth. Vyâsa Bâdarâyana „Brahmasûtra" (vor 500 n. Chr.) a) **älterer** „parinâma-vâda" (Entfaltungs-Theorie Upanishaden, Gîtâ (300 v. Chr.) Purânas Sekten-Werke	Das all-eine Brahma, das Sein, Geist und Wonne ist und aus dem alles hervorgeht	pan-en-theistisch	1. aus dem Brahm gehen die 5 Ele mente und die Or gane hervor ode 2. aus dem Brahm entfaltet sich di Prakriti, aus de sich alles Stofflich entwickelt
b) **jüngerer** „vivarta-vâda" (Illusions-Theorie) des Shankara (800 n. Chr.)	Das Brahma, dem alle Vielheit durch Nichtwissen (avidyâ) fälschlich aufgebildet wird	akosmistisch theopantistisch	nur eine Mâyâ Illusion)
2. **Sânkhya** myth.: Kapila; klassisches System des Ishvarakrishna „Sânkhya-Kârikâ" (350 n. Chr. ?)	eine Urmaterie (prakriti) und viele Einzelseelen (purusha)	atheistisch	aus der Urmater entfaltet sich alle Stoffliche durch Ver mischung der 3 Gu nas Konstituenten)
3. **Yoga** Patanjali „Yoga-Sûtra" (vor 500 n. Chr.)	wie Sânkhya	theistisch	wie Sânkhya
4. **Nyâya** des Gotama und 5. **Vaisheshika** des Kanâda. Die Lehre der beiden Sûtras (um Chr. Geb. späterhin zu einem System verschmolzen	Sechs Kategorien: a) 9 Substanzen: Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft Äther Raum Zeit Seelen. Denkorgane (manas) b) 24 Qualitäten c) 5 mechanische Bewegungstätigkeiten d) Gemeinsamkeit (sâmânya) e) Besonderheit (vishesha) f) Inhärenz (samavâya) g) Nichtsein (abhâva)	theistisch	Atome von Erde, Wasser, Feuer, Luft

Seele	Heilsmittel	Zustand des Erlöster
steme		
dem Brahma hervor- ıngene ewige Einzel- en, die erkennen und deln	1. Erkenntnis der Identität der Einzelseele mit dem Brahma 2. Glaubensergebenheit (bhakti) gegen Gott, welche die erlösende Gnade zur Folge hat	1. Eingehen in das Brahma 2. ewiges individuelles Weiterleben bei Gott
Wahrheit mit dem all- ›n Brahma identisch	Selbsterkenntnis	Bewußtwerden der seit jeher bestehenden Identität mit dem Brahma
Purushas sind nur er- nend und haben keine .e Verbindung mit der kriti und ihren Eduk-	Erkenntnis der Verschiedenheit von Purushas und Prakriti	individuelle geistige Existenz ohne Wahrnehmung von etwas
Sânkhya	geistige Übungen zur Isolierung des Purusha	wie Sânkhya
ʒe Einzelseelen, die, ın mit Denkorganen ›unden, erkennen, füh- handeln	Erkenntnis der Kategorien	individuelle Existenz, aber bewußtlos und inaktiv wie ein Stein

Lehre myth. Urheber. Hauptwerk	Unvergängliche Realitäten	Gottesidee	Materie
			B. Das Syster
Begründer: Pârshva **Mahâvîra (um 500 v. Chr.) Für die Lehre der beiden Konfessionen der Shvetâmbaras und Digambaras ist gleicherweise Umâsvâtis „Tattvârthâdhigama-Sûtra" maßgebend**	**5 astikâya** **1. Raum** **2. Medium der Bewegung (dharma)** **3. Medium der Ruhe (adharma)** **4. Stoff (pudgala)** **5. Seelen (jîva)**	atheistisch	**Die Materie bestel aus Atomen; sie tri in grober und fein Form (als Karma) a**
			C. Buddhistisch
1. Hînayâna (Kleines Fahrzeug) begründet von Gautama Buddha um 500 v. Chr	**Das Nirvâna nach anderen auch der leere Raum, sind ungewordene und unvergängliche Dharmas**	atheistisch	**Es gibt keine Substanzen, nur gesetmäßige Kombinationen von in funkti neller Abhängigke voneinander entst henden vergängliche Daseinsfaktoren (dharma)**
2. Mahâyâna (Großes Fahrzeug) seit Zeitwende **a) Mittlere (Mâdhyamika) Lehre des Nâgârjuna (2. Jh. n. Chr.)**	**die Leerheit (shûnyatâ), die keine An-sich-Realität ist, die positiv bezeichnet werden kann**	atheistisch	**existieren in Wahrhe nicht**
b) Nur-Bewußtseinslehre (Vijnânavâda) des Asanga und Vasubandhu (4./5. Jh.)	**die Soheit (tathatâ), das einheitliche undifferenzierte Geistige**	akosmistisch-theopantistisch	**die Außenwelt existiert in Wahrhei nicht**

Seele	Heilsmittel	Zustand des Erlösten
…r Jainas		
endlich viele ewige Ein- …seelen, die erkennen, …len, und handeln	Aufhebung von Irrglaube, Nichtbeachtung der Gebote, Leidenschaft und Betätigung lösen die Verbindung der Seele mit dem Stoff	ewige individuelle rein geistige Existenz auf dem Gipfel der Welt
…steme		
…gibt keine Geistmona- …, nur sich kontinuierlich …setzende einzelne Be- …ßtseinsströme d. h. nur …etzmäßige Kombinatio- … von in funktioneller …hängigkeit von einan- … entstehenden vergäng- …en Daseinsfaktoren …arma)	Überwindung von Haß, Gier und Verblendung durch Erkenntnis der 4 heiligen Wahrheiten und den edlen 8fachen Pfad mit seinen Elementen: Zucht (shîla), Versenkung (samâdhi) und Erkenntnis (prajnâ)	restloses Erlöschen der Individualität (Nirvâna)
…stieren in Wahrheit …t	der in den 6 Vollkommenheiten verwirklichte Wandel der Bodhisattvas	Erkennen der Leerheit
…a-vijnâna, das in un- …hörlichem Fluß befind- … Speicherbewußtsein	das durch Yoga erreichbare transzendente Wissen von der absoluten Gleichheit	das „dynamische" (apratishthita) Nirvâna, das eine individuelle Fortexistenz zum Wohle aller Lebewesen ermöglicht

BIBLIOGRAPHIE

In das folgende Verzeichnis konnten nur die mir bekannt gewordenen wichtigeren Abhandlungen und Übersetzungen aufgenommen werden, welche heute noch von Wert sind. Um Raum zu sparen, sind die Titel verkürzt wiedergegeben. Die Druckorte sind folgendermaßen bezeichnet: All = Allahabad, Berl = Berlin, Bo = Bombay, Cal = Calcutta, Gött = Göttingen, Heid = Heidelberg, Lo = London, Lp = Leipzig, Mad = Madras, Mch = München, Oxf = Oxford, Par = Paris, Stg = Stuttgart, Tüb = Tübingen.

Die Zeitschriften und Serien sind abgekürzt:

AGGW = Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften;
AOr = Acta Orientalia;
BEFEO = Bulletin de l'Ecole Française d'Extreme Orient;
BenSS = Benares Sanskrit Series;
B.Ind = Bibliotheca Indica;
BSWG = Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig;
Deussen, AGPh = Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie;
Diss. = Doktordissertation;
GSAI = Giornale della Società Asiatica Italiana;
I.Th = Indian Thought Series;
J.As = Journal Asiatique;
JAOS = Journal of the American Oriental Society;
JPTS = Journal of the Pali Text Society;
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland;
NGGW = Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften;
Pandit = Pandit, New Series;
Pos = Pandit, Old Series;
PTS = Pali Text Society Translation Series;
SBayAW = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München;
SBE = Sacred Books of the East;
SBH = Sacred Books of the Hindus, Allahabad;
SPAW = Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin;

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes;
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft;
ZII = Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig;
ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Berlin.

K. oder Komm. = Kommentar.

Allgemeines

1. *Bibliographie:* Ein nahezu vollständiges Verzeichnis der indischen Textausgaben sowie der Übersetzungen bietet M. B. Emeneau „A Union List of printed Indic Texts and Translations in American Libraries“ (New Haven 1935). Eine Auswahl des Wichtigsten bei M. Winternitz „Geschichte der indischen Literatur“, 3 Bde., (Lp 1907—1920) und J. N. Farquhar „Outline of the religious Literature of India“ (Oxf 1920); einiges auch bei Überweg. „Grundr. d. Gesch. d. Phil.“ Bd. I (1926) Anhang p. 9—12.

2. *Gesamtdarstellungen:* H. T. Colebrooke „Essays“, zuerst 1829, gesammelt 1837, neuher. 1873. *Deutsche:* P. Deussen „Allg. Geschichte der Phil.“ I, 1—3 (Lp 1894 ff.). O. Strauß „Indische Phil.“ (Mch 1925). H. v. Glasenapp „Entwicklungsstufen des indischen Denkens“ (Halle 1940). W. Ruben „Gesch. der ind. Phil.“ (Berlin 1954), E. Frauwallner „Geschichte der indischen Philosophie“ (Salzburg 1953) dazu deutsche Übers. von Radhakrishnans „Indische Phil.“ (Baden-Baden 1955). *Engl.* von Max Müller (1899), S. A. Desai (Lo 1907), S. Iyengar (1909), S. Dasgupta (1922), S. Radhakrishnan (1927), Belvalkar u. Ranade (Poona 1927 ff.), Hiriyanna (1932 und 1949), S. Chatterjee und D. Datta (4. Aufl. 1950), H. Zimmer (1951). *Franz.* von Masson Oursel (1923), R. Grousset (1931), sowie in Renou und Filliozat „L'Inde classique“ vol. 2 (Par 1953) p. 1—84.

3. *Skizzen:* R. Garbe „Beiträge z. ind. Kulturgesch.“ (Berl 1903) p. 39 ff. H. Oldenberg in „Kultur der Gegenwart“ I, 5 (1913). H. Jacobi in M. Kern „Licht des Ostens“ (Stg 1922) p. 142—166. Mit christlicher Tendenz: J. R. Ballantyne „Christianity contrasted with Hindû Phil.“ (Lo 1859). K. E. Banerjea „Dialogues on Hindu Phil.“ (Lo 1861). F. E. Hall „Rational Refutation of the Hindu Phil. Systems by N. N. Gore“ (Calcutta 1862). Alb. Schweitzer „D. Weltanschauung der ind. Denker“ (Mch 1935) (dagegen v. Glasenapp 22. Jahrbuch d. Schopenhauer-Ges. 1935 p. 171—194).

4. *Untersuchungen über Einzelprobleme:* B. Heimann „Studien z. Eigenart ind. Denkens“ (Tüb 1930). H. Jacobi „Entwicklung der Gottesidee bei d. Indern“ (Bonn 1923). C. A. Scharbau „Idee der Schöpfung i. d. vedischen Lit.“ (Stg 1932). P. M. Modi „Akshara“ (Baroda 1932). E. Abbeg „Ind. Psychologie“ (Zürich 1945). H. v. Glasenapp „Unsterblichkeit u. Erlösung i. d. ind. Religionen“ (Halle 1938). O. Strauß „Kausalitätsproblem i. d. ind. Phil.“ AOr I (1922).

5. *Darstellungen einzelner Perioden:* H. Oldenberg „D. Rel. des Veda“ (Berl 1894), „D. Weltanschauung d. Brâhmana-Texte“ (Gött 1919), „D. Lehre d. Upanishaden u. d. Anfänge d. Buddh. (Gött 1915). A. B. Keith „Rel. and Phil. of the Veda and Upanishads“ (Cambridge USA 1925). R. D. Ranade: A constructive Survey of Upanishadic Phil. (Poona 1926). W. Ruben: Die Philosophen der Upanishaden (Bern 1947). F. O. Schrader „Stand d. ind. Phil. z. Z. Mahâvîras u. Buddhas“ Diss. (Straßbg 1902). O. Strauß „Ethische Probleme aus dem Mahâbhârata“ GSAI 24 (1912). J. E. Carpenter „Theism in Medieval India“ (Lo 1921).

6. *Indische Gesamtübersichten der klass. Systeme:* Haribhadra „Shad-darshana-sumuccaya“ Ausw. v. Pullé u. Suali ital. GSAI 8, 9, 12, 17, 19, 20. „Sarva-siddhânta-samgraha“ angebl. v. Shankara, engl. M. Rangacarya (Mad 1909). Mâdhava „Sarva-darshana-sangraha“ engl. Cowell u. Gough (Lo 1894). Ausw. Deussen AGPh I, 3 p. 192—344.

Die Brahmanischen Systeme

1. *MÎMÂNSÂ:* A. B. Keith „Karma-Mîm.“ (Lo 1921). O. Strauß „M.“ ZMR 48 (1933). Jhâ „Prabhâkara School“ (All 1911). O. Strauß „Älteste Phil. der M.“ SPAW (1932). *Übers.:* M-sûtras SBH 10, 27, 28; Shabarasvâmîs K.: I. Th. 2 (1911) u. Baroda (1933); Prabhâkara „Brihatî“ I. Th. 2, 3; Kumârila „Shlokavârttika“ und „Tantravârttika“ B. Ind.; Âpadeva (17. Jh.). „M.-nyâya-prakâsha“ engl. Edgerton (1929). Laugâkshi Bhâskara „Arthasangraha“ engl. Thibaut, BenSS. H. Oertel „Zur ind. Apologetik“ (Stg 1930). Vâcaspatimishra: „Tattvabindu“ franz. Madeleine Biardeau, Pondichery 1956.

2. *VEDÂNTA: Allgem. Darstellungen:* M. Müller „3 Lectures on V.“ (Lo 1894) S. K. Belvalkar „Lectures on V.“ (Poona 1929). Saroj Kumar Das „Towards a systematic Study of the V.“ (Cal Univ. 1931). O. Lacombe „L'Absolu selon le V.“ (Par 1937). Prabhu Dutt Shastrî „The Doctrine

of Mâyâ in V." (Lo 1911). G. Dandoy „Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita" (Cal 1919). Siddheswarânanda „Quelques aspects de la Philosophie védantique" (Par 1941 ff.).

Übers. der Vorstufen in den Veden und Brâhmanas: Deussen A G Ph I, 1—2, W. Ruben: Beginn der Phil. in Indien (Berl 1955). *Upanishads: deutsch* Deussen „60 Up. des Veda" (Lp 1897). Hillebrandt „Aus Brâhmanas u. Up." (Jena 1921). *Engl.* M. Müller S. B. E. 1 u. 15; ferner „13 Up. trl." R. E. Hume (Lo 1921). „30 minor Up." trl. K. N. Aiyar (Mad 1914). *Franz.* Auswahl, P. Regnaud „Matériaux pour servir à l'histoire de la Phil. de l'Inde" (Par 1876), E. Senart, Renou, Salet, Marcault (alle Par).

Mahâbhârata: „4 phil. Texte" übs. Deussen (Lp 1906). *Bhagavad-Gîtâ:* dtsch. R. Garbe (Lp 1905). Deussen (Lp 1911). Versübers. v. R. Boxberger (Neudruck in Reclams Univ. Bibl.). engl. Wilkins (Lo 1785). Telang S. B. E. frz. Burnouf (Par 1861), Senart (Par 1922).

Nachahmungen der Gîtâ: „Ashtavakra-gîtâ" übers. v. H. Zimmer („Anbetung mir") (Mch 1929). „Râmagîtâ" engl. Krishna Shastrî (Mad 1902). „Sûryagîtâ" engl. L. Chamier (Mad 1904). „Îshvaragîtâ" engl. L. Kannoo Mal (Lahore 1924). frz. Dupont (Par 1933). „Avadhûtagîtâ" engl. L. Kannoo Mal (Mad 1920). „Shivagîtâ" ital. M. Vallauri (Torino 1942).

Brahma-Sûtras: Ghate „Les Bs et leur 5 commentaires" (Par 1918). P. D. Chandratre „Methodology on the major Bhâshyas" (Navasari 1958). Komm. des Bhâskâra vgl. P. N. Srinivasachari „Phil of Bhedâbheda" (Mad 1934).

Yogavâsishtha engl. Vihârilâla Mitra 4 Bde. (Cal 1891 bis 99) Laghu-Y. engl. K. Narayanswami Aiyar (Mad 1896) weitere Literatur s. Anm. 14a Seite 476 unten.

Gaudapâda (750 n. Chr.): „Kârikâs" deutsch in Deussen „60 Up.", engl. M. N. Dvivedi (Bo 1894). Walleser „Der ältere V." (Heid. 1910). T. M. P. Mahadevan „G. a Study in early Advaita" (Mad 1952).

Shankara (um 800) u. seine Schule: C. J. H. Windischmann „S." (Bonn 1831). Deussen „System des Vedânta" (Lp 1883). Kokilesvar Sastrî „Introduction to Advaita Phil." (Cal 1926). R. Otto „West-östliche Mystik" (vgl. mit Eckhart) (Gotha 1929). H. v. Glasenapp „Der Stufenweg zum Göttlichen" (Baden-Baden 1948). P. Hacker: „Die Schule Shankaras" (Wiesbaden 1951) und Vivarta (Wiesbaden 1953). R. De Smet: The theological Method of Shankara" Diss. Rom 1953, franz. Exzerpt Louvain 1954. *Übers.:* Komm. zu Upanishads engl. 5vols Sitaram Shastri u. Jha (Mad 1901), engl. Hiri-

yanna (Srirangam 1919); vergl. K. Marschner „Sh's Komm. z. Brihadâranyaka Up." Diss. (Breslau 1932). Komm. zur Gîtâ engl. Mahâdeva Shastrî (Mad 1897); vgl. Faddegon, Diss. (Amsterdam 1906). Komm. zu Brahma-Sûtras: dtsch. v. Deussen (Lp 1887), engl. Thibaut SBE 34. L. Renou (Prolégomènes Paris 1951). „Select Works" engl. Venkataraman (Mad 1911). „Drigdrishya-viveka" engl. Nikhalananda (Mysore 1931); danach frz. v. M. Sauton (Par 1945). „Vivekacûdâmani" engl. M. M. Chatterji (Adyar 1932); deutsch (Lp 1895). engl. Mâdhavananda. Upadeshasâhasrî engl. Jagadânanda (Mad 1949) davon Prosateil deutsch: P. Hacker, Bonn 1949. Padmapâda (9. Jh.) „Pancapâdikâ engl. Venis, Pandit 23, 25. Sureshvara (9. Jh.) „Sambandhavârtika" engl. Aiyar Pandit 23—26. Vâcaspatimishra (10. Jh.) „Bhâmatî" (Catussûtrî) engl. Sûryanârâyana Shastri u. C. Kunhan Raja (Mad 1933). Shrîharsha (12. Jh.) „Khandana-khanda-khâdya" engl. Jhâ, I. Th. 4. Vidyâranya (14. Jh.) „Vivarana-prameya-sangraha" engl. Thibaut I. Th. 6. „Jîvanmukti-viveka" engl. Subrahmanya Sastri und Srinivas Ayyangar (Adyar o J). „Pancadashi" engl. Venis, Pandit 5—8, engl. Rau u Aiyar (Srirangam 1912), engl. Dhole (Cal 1886), engl. Theos. Publ. Fund (1912), engl. Hariprasad Shastri (Lo 1954). Sadânanda (15. Jh.) „Vedântasâra", deutsch Deussen A. G. Ph. I, 3; Böhtlingk Sanskr.-Chrestomathie; engl. Jacob (Lo 1891). Râmatîrtha „Vidvanmanoranjinî engl. v. Gough Pos 6—8. Prakâshânanda (16. Jh.) „V. Siddhânta-muktâvalî" engl. Venis. Pandit 11 f. Madhusûdana Sarasvatî „Advaita-siddhi" engl. Jhâ I. Th. 10. „Siddhântabindu" engl. P. M. Modi (Bhavnagar 1929). Dharmarâja (16. Jh.) „Vedântaparibhâshâ" engl. Venis Pandit 4. engl. Madhavananda (Belur Math 1942), engl. Suryanarayana Sastri (Adyar 1942). Appayadîksita (17. Jh.) „Siddhântalesha" engl. Venis, Pandit 21—25. Suryanarayana Sastri (Mad 1935), bearb. v. Mehta (Bo 1890). „Tamulische Schriften z. Erl. d. V. Syst." (Kaivalya-nava-nîta, Pancadasha-prakarana, Âtmabodha-prakâshikâ") deutsch K. Graul (Lp 1854).

3. *SÂNKHYA:* R. Garbe „S-Phil." (Lp 1894, ²1917). Dahlmann „S.-Phil." (Berl 1902). Keith „S. System" (Lo 1918). E. H. Johnston „Early S." (Lo 1937). *Übers:* Îshvarakrishna (4. Jh.) „S. Kârikâ", übs. Deussen A. G. Ph. I, 3. M. J.: Takakusu „S. Kârikâ, à la lumière de sa version chinoise" BEFEO 4 m. Gaudapâdas Komm. engl. H. H. Wilson (Oxf 1837); m. Vâcaspatimishras (10. Jh.) Komm. „Mondschein der S. Wahrheit", übers. v. Garbe S Bayr Ak 19, 3 (Mch 1892); engl. Jhâ (Bo 1896). „Tattvasamâsa" engl. J. R. Ballantyne (Mirzapore 1850). „S-sûtra" m. Komm. Aniruddha (1500) engl. Garbe B. Ind. 131 (Cal 1892). m. Komm. v. Vijnânabhikshu (16. Jh.)

übs. Garbe (Lp 1889). Kavirâja Yati „S. tattva-pradîpa" engl. v. Govinda Deva Pos 9, 10.

4. *YOGA:* P. Markus „Y. Philosophie" Diss. Lp (Halle 1886). J. W. Hauer „Anfänge der Yogapraxis" (Stg 1922). J. W. Hauer „Yoga als Heilweg" (Stg 1932) 2. Aufl. „Yoga ein ind. Weg zum Selbst" (Stg 1958). H. Jacobi „Ursprgl. Yogasystem" SPAW (1929/30). P. Tuxen „Yoga" dän. (Kopenhagen 1911). S. Dasgupta „Y. as phil. and rel." (Lo 1924), „Y. phil. in relation to other systems of Indian Thought" (Cal 1930). M. Eliade „Yoga" (Par 1936). „Techniques du Y." (Par 1948). „Le Y. Immortalité et Liberté (Par 1954). S. Lindquist „Die Methoden des Y." (Lund 1932), „Siddhi u. Abhinna" (Uppsala 1935). R. Schmidt „Fakirtum" (ill.) (Berl 1908). R. Rösel „Die psychol. Grundlagen der Y-praxis" (Stg. 1928). Pavitrananda „Common Sense about Y." (Cal). *Übers.:* Patanjali (5. Jh.) „Y.-Sûtra" deutsch Deussen AGPh I, 3. Hauer „Y. als Heilweg" (1932); mit Komm. v. Vyâsa (7. Jh.) u. Vâcaspati (9. Jh.) engl. Woods, Cambridge Mass. 1914 u. SBH 4; mit Râmânandas K. (16. Jh.) „Maniprabhâ" engl. J. H. Woods JAOS 34 (1915). Bhojas Komm. (11. Jh.) engl. R. Mitra, B. Ind. Nr. 93. Vijnânabhikshu (16. Jh.) „Y.-sâra-sangraha" engl. Jhâ (Bo 1894). Nârâyana „Y.-dîpika" engl. K. T. Sreenivasachariar (Mad 1916). Svâtmârâma „Hatha-Y.-pradîpikâ", übs. H. Walter, Diss. (Mch 1893); desgl. mit Shiva u. Gheranda-sanhitâ engl. v. S. C. Vasu SBH 15. „Serpent power: Shat-cakra nirûpana" and „Pâdukâpancika" Two works on Laya-yoga, engl. A. Avalon (Lo 1919).

5. *NYÂYA UND VAISHESHIKA:* L. Suali „Introduzione allo Studio della Phil. Ind." (Pavia 1912). A. B. Keith „Indian Logic and Atomism" (Oxf 1921). H. Jacobi „Ind. Logik" NGGW 1901 p. 460 ff. S. Ch. Vidyabhushana „Hist. of Mediaeval School of Ind. Logic" (Cal 1909). J. Chatterji „Hindu Realism" (All 1912). B. Faddegon „V. System" Verh. Akad. d. W. Amsterdam 18, 2 (1918). W. Handt „Die atomistische Grundlage der V. Phil." (Rostock 1900). W. Ruben „Die Lehre von der Wahrnehmung nach N. V." (Lp 1926). W. Spitzer „Begriffsuntersuchungen zu N." (Lp 1927). H. N. Randle „Ind. Logic in the early Schools" (Oxf 1930). Umesha Mishra: The conception of Matter according to N. V. (Allahabad 1936). Sadanand Bhaduri: Studies in NV. metaphysics (Poona 1947). C. Bulcke: The theism of N.-V. (Calc 1947). G. Patti: Der Samavâya (Roma 1953). *Übers.:* Nyâyasûtra übs. W. Ruben (Lp 1928). engl. Jhâ I. Th. 4, 5. Vidyabhushana SBH 8; mit Komm. des Vâtsyâyana (500) u. Uddyotakara (650) engl. Jha I. Th. 7, 9, 12. Udayana „Kusumânjalî (984) engl. Cowell (Cal 1864), deutsch H. Jacobi „Die Entwicklung

der Gottesidee in Indien". Keshavamishra (13. Jh.) „Tarkabhâshâ" engl. Jha, I. Th. 1, engl. Tuxen (Kopenhagen 1914). „Vaisheshika-Sûtra", deutsch E. Röer ZDMG 21 (1867), engl. Gough (Benares 1873); m. Shankaramishras (15. Jh.) Komm. engl. Sinha SBH 6. Prashastapâdas (6. Jh.) u. Shrîdharas (991) Komm. Jhâ Pandit 25 ff. Maticandra (vor 648) „Dashapadàrtha" engl. aus d. chin. v. Ui (Lo 1917). Shivâditya (11. Jh.) „Saptapadârthî" übs. A. Winter ZDMG 53 (1899) 328 engl. Gurumurti (Adyar 1932). Anambhatta (16. Jh.) „Tarkasangraha" übers. Hultzsch AGGW. IX 5 (Berl 1907). Laugâkshi Bhàskara (17. Jh.) „Tarka-kaumudi" übs. Hultzsch ZDMG 61 (1907). Vishvanâtha (17. Jh.) „Kârikâvalî" („Bhâshâ-paricheda") m. Komm. „Siddhânta-muktâvali" engl. Madhavananda. Calc. deutsch Strauß (Lp 1922). Raghunâtha Shiromani: Padârthatattva-nirûpana engl. K. H. Potter (Cambridge USA 1957).

PHILOSOPHIE DER SEKTEN: Vishnuismus: R. Otto „Vishnu-Nârâyana" (Jena 1917). D. Lauenstein „Erwachen der Gottesmystik in Indien" (Mch 1943). F. O. Schrader „Introduction to the Pâncarâtra" (Adyar 1916). Nârada „Bhaktisûtra" und Shândilya „Bhakti-sûtra" engl. SBH 7, letztere auch engl Cowell, B. Ind. 84. *Râmânuja* (11. Jh.) vgl. Sukthankar WZKM (1908). Übers. Komm. z. Gîtâ engl. A. Govindâchârya (Mch 1898). Îshvaradatta Diss. (Mch 1930) — Komm. Brahma-sûtra engl. Thibaut SBE 48 Ausw. übers. R. Otto „Siddhânta des R" (Tüb 1917), frz. O. Lacombe (Par 1938) — „Vedânta-tattva-sâra" übers. E. v. Voss. Diss. (Lp 1906); Vedârthasangraha engl. S. S. Raghavachar (Mysore 1956). Pillai Lokâcârya (13. Jh.) „Arthapancaka" engl. JRAS (1910). (Shrî)-Nivâsa (17. Jh.) „Dîpikâ" übers. R. Otto (Tüb 1916). *Madhva* (13. Jh.) H. v. Glasenapp. M. Philos (Bonn 1923). B. Heimann „Katha-Up. K." Diss. (Kiel 1919, Lp 1922). *Übers.:* Upanishad-Komm. SBH engl. Gîtâ-Komm. engl. Subha Rau (Mad 1906). Brahma-sûtra-Komm. Subba Rau (Mad 1904), „Tattva-samkhyâna" übs. H. v. Glasenapp, Kuhn-Festschr. (1916) p. 326—331. „La Voie vers la connaissance de Dieu, selon l'Anuvyâkhyâna", franz. Suzanne Siauve (Pondichery 1957). Pûrnânanda „Tattva-muktâvalî" engl. Cowell JRAS 1883. *Nimbârka* (13. Jh.?), Brahmasûtra analys. S. Majumdar „Vedânta-Phil." (Bankipore 1926). *Vallabha* (16. Jh.) H. v. Glasenapp „Die Lehre Vallabhas" ZII 9 (1934). *Caitanya* (16. Jh.) G. N. Mallik „Phil. of Vaishnava Religion" (Lahore 1927); Durga Caitanya Bharati „Teachings of Sri Gouranga" (Cal 1933); S. Chakravarti „C. et sa théorie de l'amour divin" (Par 1933) — Baladevas Komm. z. Brahmasûtra engl. S. C. Vasu SBH 5.

Shivaismus. Wiedererkennungslehre: J. C. Chatterji „Kashmir Shaivaism“ (Srinagar 1914). K. C. Pandey „Abhinavagupta“ (1936); Übers. E. Baer „Geheimnis des Wiedererkennens“ (Zürich 1926). *„Shrîkanthas Shivâdvaita“* von Sûryanârâyana (Mad 1930). *„Shaiva-Siddhânta“* H. W. Schomerus „Der Sh.“ (Lp 1912). G. Subramania Pillai: Introduction and History of Shaiva Siddhânta (Annamalai 1948). *Vîrashaiva:* „The Shrî-kara Bhâshya“ analys. C. Hayavadana Rau (Bangalore 1936). S. C. Nandimath: Handbook of Vîrashaivism (Dharwar 1941); Kumaraswamiji „Vîrashaiva Philosophy and Mysticism“ (Dharwar 1949). Über *Tantrismus und Shaktismus:* zahlreiche Abhandlungen und Übers. von A. Avalon (Sir John Woodroffe) (Lo), besonders „Principles of Tantra“ (Lo 1914—16); „Shakti und Shâkta“ (Lo 1920), „Garland of Letters“ (Lo 1922).

Jainismus

Gesamtdarstellungen: H. v. Glasenapp „Der J.“ (Berl 1925); W. Schubring „D. Lehre der Jainas“ (Berl 1935), in beiden ausf. Bibliographie. J. F. Kohl „Das physikalische und biologische Weltbild der J.“ (Aliganj 1956).

Übers.: H. Jacobi „E. Jaina Dogmatik“ (Umâsvâti „Tattvârthâdhigama-Sûtra“) ZDMG 60 (1906), Kundakunda „Pravacanasâra“ engl. Faddegon (Cambridge 1935). Engl. Übers. in den Serien „Sacred Books of the Jainas“ (Lucknow), „Library of Jaina Lit.“ (Arrah).

Buddhismus

Über den Buddhismus als Religion vergl. die Literaturangaben in „Die Religionen Indiens“ p. 167—9; im folgenden werden nur Werke angeführt, die sich speziell mit der buddh. Phil. beschäftigen. Ein erläutertes Verzeichnis einschlägiger Werke gibt C. Regamey „Buddh. Phil.“ in Bibliograph. Einführungen in das Studium der Phil. her. v. I. M. Bochenski. Bern 1950.

Auswahl von Texten aus den verschiedenen Perioden der buddh. Literatur: E. Conze: Buddh. Texts through the Ages (Oxford 1954, deutsch „Im Zeichen Buddhas“ Frankfurt 1957). H. v. Glasenapp: „Der Pfad zur Erleuchtung“ (Düsseldorf 1956); E. Frauwallner: „Die Phil. des Buddh.“, phil. Studientexte her. v. W. Ruben (Berl 1950).

Allgemeine Gesamtdarstellungen: S. Yamakami „Systems of B. Thought“ (Cal 1912). La Vallée Poussin: Bouddhisme 1909, Morale bouddhique 1927, Dogme et phil du B. 1930. A. B. Keith „Buddh. Phil. in India and Ceylon“ (Oxf 1923). W. M. Mac Govern „Manual of Buddh. Phil.“ (Lo 1922). J. Takakusu: Essentials of buddh. Phil. Honolulu 1949. E. Conze „Buddh. its Essence and Development“ (Oxf 1953) deutsch: Der Buddh. Wesen und Entwicklung (Stg). H. v. Glasenapp: Buddhismus und Gottesidee. Wiesbaden 1954.

Hînayâna: Pâli Texte. Außer den Übers. von Buddha-Reden, von welchen die von J. Dutoit, R. O. Franke, W. Geiger, Nyânaponika, Nyânatiloka, H. Oldenberg, K. Seidenstücker, M. Winternitz, in S. B. E. und P. T. S. „Translation Series“ den Vorzug verdienen, sind von späteren dogmatischen Texten folgende Übers. heranzuziehen: Kathâvatthu „Points of Controversy“ engl. P. T. S. 5; Dhammasangani, a manual of psych Ethics engl. Mrs. Rhys Davids (Lo 1900), franz. A. Bareau (Par 1951). Buddhaghosas Komm. dazu „Atthasâlinî“ engl. Maung Tin, PTS 8.

Von nachkanon. Werken: „Milinda-panha“, „Die Fragen des Menandros“ übs. F. O. Schrader (Berl 1907) und Nyânatiloka (Mch 1924), SBE 35, chines. BEFEO 24 (1924). Buddhaghosa (5. Jh.) „Visuddhimagga“ PTS 11, 17, 21 „Weg zur Reinheit“ deutsch Nyanatiloka (Mch 1931). Anuruddha (12. Jh.) „Abhidhammatthasangaha“ PTS 2 deutsch v. Govinda (Mch 1931). engl. Nârada Thesa. Colombo 1947. Bhikkhu J. Kashyap The Abhidhamma Phil. 2ed Patna 1954, Withuddha und Tin: Buddh. Phil. of Relations Rangoon 1956. Nyânatiloka: Guide through the Abhidhamma Pitaka, Colombo 1938. Yogâvacara's (18. Jh.) „Manual of a Mystic“ PTS. 6.

Ein Hilfsmittel für das Studium des Pâli-Buddhismus ist das „Buddh. Wörterbuch“ von Nyanatiloka (Konstanz 1953).

Über die Sekten des Hînayâna handelt: A. Bareau „Les sectes du petit véhicule“ Ecole F. E. O. (Par. Saigon 1955).

Das Hauptwerk der *Sarvâsti-vâdins,* der „Abhidharmakosha“ des Vasubandhu franz. v. La Vallée Poussin (Par-Louvain 1923—1931). Darstellungen danach: O. Rosenberg „Probleme d. buddh. Phil.“ (Heid 1924) und Th. Stcherbatsky „Central Conception of Buddhism“ (Lo 1922).

Mahâyâna: McGovern „Introduction to M. Buddh.“ (Lo 1922). Stcherbatsky „Erkenntnistheorie u. Logik der späteren Buddh.“ (Mch 1924). Buddhist Logic (Leningrad 1930—1932).

Übers. von Sûtras: „Prajnâpâramitâ, „Vollkommenheit der Erkenntnis“ übs. Walleser (Gött 1914); SBE 49; JAs. 18 (1891). „Saddharma-pundarîka“ engl. Komm. SBE 21, Ana-

lyse G. Schulemann. „Botschaft des Buddha vom Lotus des Guten Gesetzes“ (Freiburg 1937). „Lankâvatâra“ engl. Suzuki (Lo 1932). „Sandhinirmocana-Sûtra“ frz. Lamotte (Louvain 1935). „Shâlistamba-Sûtra, Theorie des 12 causes“ frz. La Vallée Poussin (Gand 1913).

Mittlere Lehre: La Vallée Poussin: Madhyamaka mit Bibliogr. „Mélanges chinois et b.“ vol. 2 (Brüssel 1933). Nâgârjuna (2. Jh.) „Mittlere Lehre“ übs. Walleser (Heid 1911 und 1912). „Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse“ (Mahâprajnâpâramitâ-Shâstra) frz. E. Lamotte 2 vols (Louvain 1944, 1949). Vigrahavyâvartinî franz. S. Yamaguchi J As 215 (1929). engl. G. Tucci Gaikwad Or. Ser. 49 (Baroda 1929). Âryadeva (2. Jh.) „Catuhshataka“ teilweise frz. Vaidya (Par. 1923) engl. G. Tucci Gaiwad Or. Ser. 49 (Baroda 1929) V. Bhattacharya in Vishva Bharati Series 2 (Calc 1931). Candrakîrti (7. Jh.) „Mâdhyamakâvatâra“ frz. La Vallée Poussin, Muséon 8—12 (Louvain 1907 ff.) „Prasannapadâ“ Kap. 1 u. 25 engl. Th. Stcherbatsky „Conception of Buddh. Nirvâna“ (Leningrad 1927), Kap. 10 deutsch S. Schayer. Rocznik Orient. 7 (Lwow 1930), Kap. 5 u. 12—16 deutsch v. S. Schayer Akademie Krakow 1931, Kap. 17. franz. E. Lamotte Mélanges chin. et. bouddh. 4 Bruxelles 1936. Kap. 18—22 franz. J. W. de Jong (Par 1949).

Nur-Bewußtseinslehre: J. Masuda: „Yogâcâra-Schule“ (Heid 1926). E. Wolff „Lehre v. Bewußtsein“ (Heid 1930). M. Schott „Sein als Bewußtsein“ (Heid 1935). T. Yura „Bewußtseinslehre im B“ (Tokio 1932). *Übers.:* Asanga (4. Jh.) „Sûtrâlankâra“ frz. Lévi (Par 1911); „Somme du Grand Véhicule“ frz. Lamotte (Louvain 1938). Vasubandhu (4. Jh.) „Trimshikâvijnapti“ übs. H. Jacobi (Stg 1932), franz. Lévi (Par 1932). „Vijnaptimâtratâ-siddhi“ de Hiuan-Tsang frz. La Vallée Poussin (Par 1928 f.). Kitayama „Metaphysik d. Buddh.“ (Vasubandhu) (Stg 1934). Maitreya „Abhisamayâlankara“ engl. Obermiller AOr 11 (1932) und Cal Or Ser. 27. „Uttaratantra“ engl. Obermiller AOr 9 (1931). „Madhyântavibhâga“ engl. Stcherbatsky Bibl. Buddh., Friedmann, Analysis Diss. (Utrecht 1937). S. Mookerjee „Phil. of universal Flux“ (Dignâga) (Cal 1936). Ashavaghosha „Awakening of Faith“ engl. Suzuki (Chicago 1900), T. Richard (Shanghai 1907).

ANMERKUNGEN

EINLEITUNG

1 (S. 1) E. Zeller „Die Philosophie der Griechen" I. Einleitung; Wecker, Artikel „India" in Pauly-Wissowa „Real-Encyclopaedie der klass. Altertumswissenschaft" (1916). Die einschlägigen Texte sind gesammelt bei B. Breloer et F. Bömer „Fontes Historiae Religionum Indicarum" (Bonn 1939) und dort leicht aus den Indices, besonders p. 227 a, zu ermitteln. Man vgl. auch Th. Hopfner „Orient und griech. Phil." (Lp. 1925). — *2* (S. 1) R. Fick „Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod" NGGW (Göttingen 1938). — *3* (S. 2) Dîghanikâya 1, 2, 24 ff; 2, 31 f. — *4* (S. 2) ebenda 1, 1, 29 ff. — *5* (S. 2) Athen. XIV, 67 (Fragm. Historicorum Graecorum ed. C. Mueller IV p. 421). — *6* (S. 3) Apollonius, deutsch von Baltzer (Rudolstadt 1883). — *7* (S. 4) J. Bidez „Julian der Abtrünnige" deutsche Ausgabe (Mch. 1940) p. 261. Die Beziehungen zwischen Indien und der griechisch-römischen Welt behandeln E. Lamotte: „Les premières relations entre l'Inde et l'Occident" in Nouvelle Clio 5 (1953) p. 83—118 und „Alexandre et le Bouddhisme" BEFEO 44 (1951) p. 147 f., J. Filliozat „Les relations extérieures de l'Inde" Publ. de l'Institute Français Pondichéry 1956. E. Benz „Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie" Akademie Mainz 1951 (Wiesbaden 1951). — *8* (S. 5) Der französische Originaltext ist abgedruckt bei A. Grünwedel „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" (Lp. 1900) p. 3. — *9* (S. 5) Nouvelle édition, Mémoires des Indes (Par. 1781) XIV p. 65—90. — *10* (S. 6) E. Windisch „Geschichte der Sanskrit-Philologie" (Straßburg 1917) I p. 7. — *11* (S. 6) Über Kants Kenntnisse von der indischen Religion und Philosophie vgl. H. v. Glasenapp „Kant und die Religionen des Ostens" (Würzburg 1954) p. 18—45. — *12* (S. 6) Humboldts Brief an Fr. v. Gentz (1827): Fr. v. Gentz, Schriften (Mannheim 1840) Bd. 5 p. 300. — *13* (S. 8) Flodoard Frh. v. Bieder-

mann „Goethes Gespräche“ (Lp. 1909 f) IV p. 71 f. — *14* (S. 8) Colebrooke's „Essays“ erschienen zuerst in den „Transactions of the Asiatic Society“ 1824—27; Auszüge gab Abel Remusat im „Journal des Savants“ Dez. 1825, April 1826, März—Juli 1828. — *15* (S. 8) E. Rothacker „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften“ (1927) p. 44. — *16* (S. 14) „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“. 1. Aufl. Tüb. 1913, Band 5, Spalte 2192 f.

ERSTER HAUPTTEIL

DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

1 (S. 25) Zahlreiche Belegstellen in v. Glasenapp „Entwicklungsstufen des indischen Denkens“ p. 9 ff. — *2* (S. 30) v. Glasenapp „Die Religionen Indiens“ p. 73. — *3* (S. 34) Shatapatha-Brâhmana 11, 6, 11; Jaiminîya-Br. 1, 42; Geldner, Vedismus und Brahmanismus p. 78. — *4* (S. 36) Shatapatha-Brâhmana 9, 5, 12. — *5* (S. 36) ebenda 2, 4, 2, 1—6. — *6* (S. 36) ebenda 8, 4, 1, 4. — *7* (S. 36) ebenda 10, 5, 3, 1 ff. — *8* (S. 36) Brihadâranyaka 3, 2, 13 („Religionen Indiens“ p. 106). Gegen die hier gegebene, auch von Deussen „Sechzig Upanishads“ p. 433 und H. Jacobi „Entwicklung der Gottesidee“ p. 9 vertretene Auffassung: F. O. Schrader ZDMG 96 (1942) p. 373 f. — *9* (S. 41) Chândogya 5, 3—10; Brihadâranyaka 6, 2. — *10* (S. 45) Dîghanikâya 1, 2, 7; 27, 10. — *11* (S. 47) Brihadâranyaka 3, 1, 3; 3, 2, 10. — *12* (S. 47) ebenda 3, 8, 10. — *13* (S. 58) W. Ruben in „Festschrift für H. Jacobi“ (Bonn 1926) p. 351 f. — *14* (S. 62) H. Jacobi „Mîmânsâ und Vaisheshika“, in „Indic Studies in honor of Ch. R. Lanman“ (Cambridge, Mass. 1929) p. 145 ff. — *14a* (S. 75): B. L. Atreya „The Philosophy of Yogavâsishtha“ (Adyar Madras 1936), H. v. Glasenapp „Zwei philosophische Râmâyanas“ Abh. der Mainzer Akademie 1951 Nr. 6, Wiesbaden 1951 p. 5—72. — *15* (S. 80) E. Frauwallner „Der arische Anteil an der indischen Philosophie“ WZKM 46, p. 269. — *16* (S. 93) Beispiele enthält das Sammelwerk „Contemporary Indian Philosophy edited by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead (2. Aufl. London 1952). Über Aurobindo vergl. die Auswahl von Übertragungen „Der integrale Yoga“ (Rowohlts Klassiker 1957). Radhakrishnans Hauptwerk „Eastern Religions and Western Thought“ ist von F. Thierfelder unter dem Titel „Die Gemeinschaft des Geistes“ Darm-

stadt und Genf 1952 übersetzt. Ausführlich wird die „Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan" diskutiert in Band 8 der „Library of Living Philosophers" ed. by P. A. Schilpp, New York 1952. Eine Auswahl von Übertragungen aus Werken moderner indischer Denker bei H. v. Glasenapp „Indische Geisteswelt" I. Band (Baden-Baden 1958) p. 263—299. — *17* (S. 95) Macdonell-Keith „Vedic Index" (London 1921) I p. 366. — *18* (S. 98) Es ist dies ein Motiv, das auch in den Lebensbeschreibungen von Vasubandhu, Dharmakîrti, Haribhadra und anderen wiederkehrt. Das ist aus den Verhältnissen der damaligen Zeit zu verstehen. Denn da die Zahl der umlaufenden Handschriften beschränkt war und manche Lehren überhaupt nur von einem Philosophen seinen Schülern mündlich mitgeteilt wurden, war es denen, welche die für Diskussionen erforderliche Kenntnis gegnerischer Systeme gewinnen wollten, vielfach nur auf diese Weise möglich, andere Lehrgebäude mit allen Einzelheiten kennenzulernen. — *19* (S. 99) ERE I p. 259 bis 266. — *20* (S. 99) H. v. Glasenapp „Religionen Indiens" p. 185 ff. „Jainismus" p. 23 ff., 105 ff. — *21* (S. 100) Schopenhauer sagte zu Ferdinand Morin im März 1858: „daß es in der Welt nur drei Philosophen gegeben hat, die dieses Beiwort verdienen: Buddha, Plato und Kant". Artur Hübscher, „Schopenhauers Gespräche" (20. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1933) p. 312. — *22* (S. 100) Über die Debatten in den alten Upanishads handelt W. Ruben, ZDMG (1929) p. 238 ff. — *23* (S. 104) H. v. Glasenapp „Buddhistische Mysterien" p. 51. — *24* (S. 104) W. Wassiljew „Der Buddhismus" übers. aus dem Russischen (St. Petersburg 1860) p. 232. — *25* (S. 108) Wassiljew a. a. O. p. 243. — *26* (S. 108) Wassiljew a. a. O. p. 243; J. Takakusu „The life of Vasubandhu by Paramârtha" in „Toung-Pao" 1904 p. 27. E. Frauwallner „On the date of Vasubandhu" (Serie Orientale Roma III, Rom 1951) nimmt zwei Vasubandhus an: 1) den Bruder des Asanga, einen Vijnânavâdin 320—380 nach Chr. und 2) den Verfasser des Kosha, 400—480 n. Chr. — *27* (S. 109) Târanâtha „Geschichte des Buddhismus" übers. von F. A. Schiefner, St. Petersburg 1869 p. 175 f. — *28* (S. 110) Th. Stcherbatsky „Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten" p. 256. Dies bezieht sich auf eine Szene im Epos Râmâyana („Religionen Indiens" p. 139). — *29* (S. 110) Das Gedicht findet sich in Ânandavardhanas „Dhvanyâloka" III 41 Strophe 54 übertragen von H. Jacobi ZDMG 57 (1903) p. 319. Jacobi übersetzt „wie die Meeresflut", doch ist wohl an das Wasser eines im eigenen Bett versiegenden Flusses gedacht, vgl. Stcherbatsky „Buddhist Logic" I p. 36. — *30* (S. 114) Amaru's

berühmte Sammlung von hundert erotischen Kurzgedichten ist von Friedrich Rückert in deutschen Strophen nachgebildet worden. Neu herausgegeben in H. v. Glasenapp „Indische Liebeslyrik in Übersetzungen von Friedrich Rückert“ (Baden Baden 1948). — *31* (S. 116) Es ist dies nicht der große Vorkämpfer des kashmîrischen Shivaismus, sondern der Verfasser eines Shâkta-Kommentars s. K. C. Pandey „Abhinavagupta“ Chowkhamba Sanskrit Series, Studies vol. 1 p. 3. — *32* (S. 117) Rudolf Otto „Siddhânta des Râmânuja“ 2. Aufl. Tübingen 1923. — *33* (S. 117) Eine kurze Darstellung von Râmânujas Leben gibt Ândhrapûrnas „Yatirâjavaibhava“ Sanskrit und Englisch von S. K. Aiyangar, Indian Antiquary 38 (1909) p. 129 ff; eine ausführliche englische Biographie, die auf Sanskrit- und Tamil-Texten fußt, verfaßte A. Govindacharya „The Life of Râmânûjâchârya“. Mad. 1906.

ZWEITER HAUPTTEIL

DIE GROSSEN SYSTEME

1 (S. 121) Kant „Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ Vorrede. — *2* (S. 123) Haribadhra „Shaddarshana“ p. 122a. — *3* (S. 123) Nyâyakosha s. v. „nâstika“. — *4* (S. 126) H. Jacobi in „Festschrift für Ernst Kuhn“ p. 38. — *5* (S. 126) P. Deussen „60 Upanishads“ p. 105. — *6* (S. 126) Dîgha 23 und im „Râyapasenaïjja“ vgl. E. Leumann, „Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens“. 6. Orientalistenkongreß, Leiden 1883, vol. III, p. 490 ff. — *7* (S. 127) W. Schubring „Worte Mahâvîras“ p. 30. — *8* (S. 128) J. Abs „Beiträge zur Kritik heterodoxer Philosophie-Systeme in der Purâna-Literatur“ Jacobi-Festschrift p. 386 ff. — *9* (S. 128) Über das Wort vgl. R. O. Franke „Dîghanikâya“ p. 19 Anm. 3, W. Ruben in „Acta Orientalia“ XIII p. 196 f. — *10* (S. 129) Haribhadra „Shad-darshana-samuccaya“ Schlußkapitel; Shankara „Sarva-siddhânta-sangraha“ ed. and transl. M. Rangacarya Kap. 2, Mâdhavas „Sarva-darshana-sangraha“ Kap. 1 bei Deussen AGPh. I, 3 p. 194 f.; „Neelakesi“ ed. und analysiert von A. Chakravarti (Madras 1936) p. 320 ff. Die „Nîlakeshî“ ist ein von einem unbekannten Autor verfaßtes Jaina-Werk in Tamil, das von Samayadivâkara Vâmana Muni (14. Jh.) kommentiert wurde. Die Hauptsätze des Lehrbuchs der Materialisten gesammelt von A. Hillebrandt in „Festschrift Kuhn“ p. 24 ff.

H. v. Glasenapp: Der altindische Materialismus in der Ztschr. „Asiatische Studien", Zürich 1954 p. 70—78. Die dort wiedergegebenen Verse auch in H. v. Glasenapp „Indische Geisteswelt" (Baden-Baden 1958) p. 178 f. Die Aufzeigung materialistischer Gedanken ist das Anliegen von W. Rubens vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus geschriebenen „Geschichte der indischen Philosophie". Denn sagt er p. 23 „Geschichte der indischen Philosophie kann nur in der Darstellung der Entstehung und Entwicklung der materialistischen Weltanschauung und des Kampfes des Materialismus gegen die verschiedenen Arten des Idealismus bestehen". Dementsprechend wird Uddâlaka (oben S. 41 und 150) von ihm nach russischem Vorbild p. 25 als Materialist und als der „älteste Philosoph der Menschheit" bezeichnet. Vergl. die Kritik von H. v. Glasenapp ZDMG 106 (1956) p. 229—32. — *11* (S. 129) Vâcaspatimishra „Mondschein des Sânkhya" zu Kârikà 5. — *12* (S. 130) Als Lehre des Brihaspati am Anfang des Arthashâstra des Kautilya zitiert. — *13* (S. 131) Sûyagada 1, 1, 7 und 15; Dîghanikâya 1, 3, 9 vgl. 2, 26; Pancadashî 6, 60; Vedântasâra 148 ff. — *14* (S. 132) Dîghanikâya 2, 20 (Franke). — *15* (S. 134) Neelakesi p. 234. — *16* (S. 134) Anguttara 3, 135. — *17* (S. 135) A. F. R. Hoernle ERE vol. I p. 263 ff. — *18* (S. 135) Neelakesi p. 233. Über die Âjîvikas vergl. jetzt auch die Monographie: A. L. Basham „History and Doctrine of the Âjîvikas (London 1951). — *19* (S. 139) Vgl. v. Glasenapp „Entwicklungsstufen" p. 110. — *20* (S. 140) Das große Petersburger Wörterbuch führt Stellen aus der „Vetâla-panca-vinshatî" und dem „Kulârnavatantra" an. — *21* (S. 143) H. Jacobi „Mîmânsâ and Vaisheshika" in „Indic Studies in Honor of Ch. R. Lamman" (Cambridge Mass. U. S. A. 1929) p. 164. — *22* (S. 143) Vgl. hierüber O. Strauß „Mîmânsâ, die altindische Rituallehre in ihrer methodischen Bedeutung" ZMR 48 (1933) p. 257 ff. — *23* (S. 145) Übersetzt bei O. Strauß „Die älteste Philos. der Karma-Mîmânsâ" SPAW 1932 XXII p. 51. — *24* (S. 156) H. v. Glasenapp, „Buddhism in the Kâthaka-Upanishad" in „New Indian Antiquary" I (1938) p. 138. — *25* (S. 156) Caraka, Shârîra-sthâna 1, 60. — *26* (S. 167). Einen „catalogue raisonné" von 145 Gîtâ-Übersetzungen gibt Paul Hubert „Histoire de la Bhagavad-Gîtâ" Adyar-Paris 1949. Dort wird p. 55 auch eine Übersetzung in die Sprache Madagaskars (1939) erwähnt, inzwischen ist auch eine armenische Übertragung erschienen (Overseas Hindustan Times, 26. September 1957). — *27* (S. 168) Herder hat einige Verse der Gîtâ in den „Gedanken einiger Brahmanen" übersetzt, W. v. Humboldt widmete ihr die Abhandlungen „Über die unter dem

Namen Bhagavad Gîtâ bekannte Episode des Mahâ Bhârata", die in den Abh. der Berliner Akademie 1825 und 1826 erschienen (auch abgedruckt in Humboldts „Gesammelten Werken" I p. 26—109, 110—184). Hegel erörtert den Pantheismus der Gîtâ in der Enzyklopädie der philos. Wissenschaften" 3. Teil Phil. des Geistes § 573 (Werke VII, 2 p. 457) und in der „Aesthetik" in dem Abschnitt „Die Symbolik der Erhabenheit" (Werke X 1, p. 472 f.). Er hat auch Humboldts Abhandlungen besprochen in den „Jahrbüchern für wiss. Kritik" 1827 Sp. 51—63, 1441—1491. Schopenhauer „Welt als Wille und Vorstellung" I § 54 Ende, II Kap. 25 Ende, „Grundlage der Moral" Ende, „Parerga" I § 110 Graf Keyserling „Reisetagebuch eines Philosophen" (Darmstadt 1919) p. 260, 302, 6. Aufl. 1922 I p. 302, 351. — *27 a* (S. 169) F. O. Schrader „The Kashmir Recension of the Bhagavadgîtâ" Stg. 1930, und in Festschrift Garbe („Aus Indiens Kultur". Erlangen 1927) p. 170 ff. — *28* (S. 170) Schon Deussen A. G. Ph. 1, 3 p. 15 hat erkannt, daß Sânkhya im Epos nicht ein philosophisches System, sondern eine Methode bezeichnet, doch hat er daraus noch nicht die Konsequenzen gezogen. „The Meaning of Sânkhya and Yoga" hat F. Edgerton in seinem gleichnamigen Artikel im „American Journal of Philology" 45 (1924) p. 1—7 klargestellt, vgl. auch dessen Buch über die Bhagavadgîtâ (Chicago 1925), p. 65 ff. und seine Besprechung meiner „Entwicklungsstufen des indischen Denkens" im „Journal of the American Oriental Society" 61 p. 291. — *29* (S. 170) Vgl. hierüber die Diskussion Jacobis und Garbes, Deutsche Lit. Zeit. 42 (1921) Sp. 715 ff.; 43 (1922) Sp. 97 ff., 265 ff. — *30* (S. 178) H. v. Glasenapp „Madhva" p. 109, „Vallabha" ZII 79 (1934) p. 318. Otto „Die Lehrtraktate der Bhagavad-Gîtâ" p. 19. — *30a* (S. 180) Mit dem „Mokshadharma" beschäftigt sich ausführlich E. Frauwallner „Geschichte der indischen Phil." I p. 99—146. — *31* (S. 181) S. K. Telang, Journ. Bombay Branch Royal Asiatic Society 16 (1885) p. 190 ff. — *32* (S. 182) Vgl. Deussen „System des Vedânta" p. 27 f. — *33* (S. 182) Vgl. darüber C. Hayavadana Rao in der „Introduction" zu seiner Ausgabe des Shrîkara Bhâshya" (Bangalore 1936) vorn p. 114—134. — *34* (S. 188) Shankara zu Brahma-Sûtra 2, 3, 7. — *35* (S. 191) Shankara zu Brih. Up. 3, 8, 12. — *36* (S. 191) Die etwas voneinander abweichenden Schilderungen dieses Zauberkunststücks in Shankara's Kommentaren zu den Brahma-Sûtren (1, 1, 17 und den Kârikas des Gaudapâda (1, 7) dürften die ältesten literarischen Zeugnisse für das berühmte „Seil-Experiment" sein, welches von dem Araber Ibn Batuta (1348) und zahlreichen älteren und neueren Reisenden beschrieben

wird. S. darüber P. Tuxen and Else Pauly „The Parable of the climbing Juggler" in „Studia Orientalia Joanni Pedersen" Copenhagen 1953 p. 352—363. — *37* (S. 192) Shankara, Haristotra 31. Gedichte von Shankara sind in metrischer Form nachgebildet in H. v. Glasenapp „Das Spiel des Unendlichen" (Basel 1953) sowie „Indische Geisteswelt" I (Baden-Baden 1956). — *38* (S. 196) Shankara zu Brahma-Sûtra 2, 2, 29. — *38a* (S. 196) P. Hacker: Eigentümlichkeiten der Terminologie Shankaras ZDMG 100 (1950) p. 246—86. N. Klein: Die Erlösungslehre nach der Pancadashî. Tübingen Dr. Diss. 1956. — *39* (S. 201) H. v. Glasenapp „Madhva" p. 26 Note 2. — *40* (S. 204) O. Strauß „Ind. Phil." p. 117. — *41* (S. 205) P. M. Modi „Akshara" p. 48. — *42* (S. 205) Gunaratna zu Haribhadra's „Shaddarshana-samucaya" Strophe 36. — *43* (S. 209) Kûrma-Purâna (Bibl. Indica) p. 457 vgl. Sânkhya-Sûtra 2, 35. — *44* (S. 211) Deussen, AGPh. I, 3 p. 506. — *45* (S. 211) Vijnânabhikshu zitiert zu Sûtra 1, 46 und 2, 34 eine Stelle aus dem Yogavâsishtha. — *46* (S. 211) H. v. Glasenapp „Entwicklungsstufen" p. 112 ff.; s. auch Sureshvara's „Mânasollâsa" 2, 31—43. — *47* (S. 215) W. Caland „Das Jaiminîya in Auswahl" (Amsterdam 1919) p. 157 vgl. Vasubandhu „Abhidharmakosha" 4, 68 d. — *48* (S. 215) Shankara zu Brahma-Sûtra 1, 1, 14; ferner 5, 6, 10; 1, 4, 8; 2, 1, 1 u. 3 und öfter. — *49* (S. 216) H. Jacobi, Göttinger Gel.-Anz. 1919 p. 3. — *50* (S. 221) H. Jacobi Z. II 8 (1931) p. 88. — *51* (S. 221) A. Hohenberger: „Die indische Flutsage" (Lp. 1930) S. 127. — *52* (S. 221) Über Hiranyagarbha als Yogalehrer s. Jacobi SPAW 1929 (XXVI) p. 22. — *53* (S. 221) z. B. im Saurapurâna 40, 56 (Jahn, „Das Saurapurânam" (Straßburg 1908) p. 105. — *54* (S. 222) Jacobi SPAW 1929 XXVI p. 585. — *55* (S. 223) O. Strauß „Ind. Phil." p. 192. — *56* (S. 231) Yogatattva-Upanishad 19 (Ausgabe Adyar 1920 p. 367, nicht in Deussens Übersetzung). Vgl. hierüber das moderne indische Werk „Indiens Religion: Der Sanâtana Dharma", übers. u. erläutert von J. Abs. (Bonn-Lp. 1923). — *57* (S. 231) Darüber handelt ausführlich auch Mâdhavas Darstellung des Yoga im „Sarva-darshana-sangraha" engl. Übers. v. Cowell u. Gough (London 1882) p. 258. — *58* (S. 235) H. Jacobi, Göttinger Gel.-Anz. 1919 p. 23 f. „Entwicklung der Gottesidee" p. 41. — *59* (S. 235) S. Dasgupta, History of Ind. Phil. I p. 280 f. — *60* (S. 238) H. Jacobi „Entwicklung der Gottesidee" p. 46. — *61* (S. 240) Übers. von W. Ruben. — *62* (S. 252) W. Handt „Die atomistische Grundlage der Vaisheshika-Philosophie" (Rostok 1900) p. 59 nach Shrîdharâcârya p. 52 ff. — *63* (S. 257) Das Wort Pancarâtra bedeutet „Fünf Nächte", der Sinn desselben ist un-

sicher, nach F. O. Schrader geht die Bezeichnung letzten Endes vielleicht auf das „fünfnächtige Opfer" zurück, durch welches Vishnu zum All wurde, wie im „,Shatapatha-Brâhmana' berichtet wird". — *64* (S. 257) Mahâbhârata XII, 337, 25 f.; 341, 112; 350, 32; 351, 68. — *64a* (S. 261) Nicht behandelt habe ich hier die Lehren der marâthischen Mystiker und der vom Vishnuismus ausgegangenen Reformer Kabîr usw. Übersetzungen aus den Werken von diesen habe ich in „Indische Geisteswelt" I p. 224—228 und 257—262 gegeben. — *65* (S. 263) R. Otto „Siddhânta" p. 118; Sukthankar p. 52. — *66* (S. 264) Dîpikâ Kap. 7, Ottos Übers. p. 49. — *67* (S. 264) Pillai Lokâcârya's „Fünf Hauptstücke" bei R. Otto „Vishnu-Nârâyana" p. 140. — *68* (S. 265) Die 18 Unterschiede in der Dogmatik dieser Schulen bei R. Otto „Vishnu-Nârâyana" p. 160 ff. — *69* (S. 270) v. Glasenapp „Religionen Indiens" p. 27 u. 327. — *70* (S. 271) Tattvârthadîpa 2, 121. — *71* (S. 275) Mâdhava „Sarvadarshana-sangraha" übers. bei Deussen AGPh. I, 3 p. 307 f. — *72* (S. 276) Krishnamishra im Drama „Mondaufgang der Erkenntnis" II, 2; der Jaina Râjashekhara (14. Jh.) s. die Einleitung zur Textausgabe der „Ganakârikâs" (Gaikwad's Oriental Series XV); Gunaratna im Komm. zu Haribhadra's „Shaddarshana-samuccaya" Strophe 12 u. 59. — *73* (S. 276) Madhusûdana Sarasvatî bei Deussen AGPh. I, 1 p. 63. — *74* (S. 278) Einige Strophen derselben: „Indische Geisteswelt" I. p. 236 ff. — *75* (S. 279) Andere Erklärungen des Namens Trika bei Pandey „Abhinavagupta" (1936) p. 170. — *76* (S. 281) Die Lehre von den vielen Prakritis, welche Gunaratna zu Haribhadras „Shaddarshana-samuccaya" 36 erwähnt. — *77* (S. 286) A. Zieseniss, ZDMG 92 (1938) Anhang Seite 32*. — *78* (S. 287) Farquhar „Relig. Literature of India" p. 350. — *79* (S. 287) Suryanarayana „Shrîkantha's Shivâdvaita" p. 32, 75. — *80* (S. 288) Die Vira-Shaivas halten sich für die höchste Stufe unter den Shaivas, die andern sechs Stufen sind: anâdi, âdi, anu, mahâ, yoga und jnâna-Shaivas (Pawate p. 1). — *81* (S. 289) Textausgabe in der „Virashaivalingi-brâhmana-dharmagranthamâla" Bd. 39 (Sholapur 1909). Während bei Abfassung des Ms. der ersten Auflage als einzige von einem Lingâyat verfaßte Darstellung der Lehre in englischer Sprache mir nur S. D. Pawate's „Veerashaiva Philosophy of the Âgamas" (Hubli 1927) vorlag, sind inzwischen mehrere englisch-geschriebene Werke erschienen, die in der Bibliographie aufgeführt werden. Zwischen der Philosophie Basavas und derjenigen europäischer Denker versucht eine Brücke zu schlagen Kumaraswamiji's Broschüre „The Veerashaiva Weltanschauung" Dharwar 1941. — *82* (S. 291) Einige nähere Einzelheiten bei Bhandarkar

„Vaishnavism, Shaivism and minor religious Systems" (Straßburg 1913) p. 134 ff. — *83* (S. 291) Anubhavasûtra 2, 27. — *84* (S. 293) Über die Alchimie im allgemeinen vgl. E. v. Lippmann „Entstehung und Ausbreitung der Alchimie" (Berlin 1919) über die Alchimie in Indien: J. Jolly „Der Stein der Weisen", Festschrift für Ernst Windisch (Lp. 1912) p. 98 ff., P. C. Roy History of Chemistry in Ancient and Medieval India (Calcutta 1956), vergl. H. v. Glasenapp, „Indische Geisteswelt" II p. 192 ff. über ihre Beziehungen zum Yoga: M. Eliade „Yoga" (Par. 1936) p. 254—276. — *85* (S. 293) Narahari's Râjanighantu nach R. Garbe „Die indischen Mineralien" (Lp. 1882) p. 64. — *86* (S. 294) J. V. V. Ramana Sastri „The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas" in „The Cultural Heritage of India" (Calc. 1936) vol. II p. 315. — *87* (S. 296) „Religionen Indiens" p. 185 ff.; „Die Lehre von Karman i. d. Phil. der Jainas" (Lp. 1915); „Der Jainismus" (Berl. 1925); „Entwicklungsstufen" p. 95—103. — *88* (S. 299) Tattvârthasâra 7, 5; J. L. Jaini „Outlines of Jainism" (Cambridge 1916) p. 99. — *89* (S. 299) Vidyabhusana „History of the Mediaeval School of Indian Logic" p. 1—55. — *90* (S. 300) W. Schubring „Die Lehre der Jainas" p. 107. — *91* (S. 303) Abhidharmakosha I, p. 4 (sva-lakshana-dhâranât). — *92* (S. 303) Kant „Vorlesungen über Physische Geographie", dritter Teil: Der erste Weltteil Asien. — *93* (S. 304) In dem Abschnitt „Sect of Buddha" der „Essays on the Philosophy of the Hindus" (1827 ff.). — *94* (S. 304) Welt als Wille und Vorstellung, 2. Band Kap. 41 hinten. — *95* (S. 304) R. Pischel „Leben und Lehre des Buddha" (1906) p. V, 22: P. Deussen AGPh. I, 3 p. 162. — *96* (S. 305) H. Beckh „Der Buddhismus" (Berl. 1916) I p. 123. — *97* (S. 306) H. v. Glasenapp „Zur Geschichte der buddh. Dharma-Theorie" ZDMG 92 (1938) p. 383—420, „Entwicklungsstufen" p. 66—86. — *98* (S. 307) Vinaya vol. V p. 86; Udâna 8, 2 Implicite ergibt sich dies auch schon aus den Sätzen: „alle Dharmas sind Nicht-Selbst, alle Sanskâras (d. h. in Abhängigkeit von anderen Dharmas entstandenen Dharmas) sind vergänglich und leidvoll". (Dhammapada 227 f., Anguttara I p. 286), denn das Nirvâna ist ein Dharma, aber kein Sanskâra. — *99* (S. 308) Diesen Zusammenhang habe ich zuerst in meinem Vortrage auf dem Brüsseler Orientalistenkongreß September 1938 dargelegt, abgedr. WZKM 46 (1939) p. 242—266. — *100* (S. 308) „Religionen Indiens" p. 129. — *101* (S. 308) desgl. p. 213, 221. — *102* (S. 314) desgl. 227. — *103* (S. 314) Ausführliches ebendort p. 230 ff. — *104* (S. 318) „amita" Theragâthâ 1101. — *105* (S. 319) Anguttara 6, 41 wird davon gesprochen, daß an einem Baumstamm (also nach buddhistischer Lehre an etwas Leb-

losem) die Dharmas: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Schönes und Unschönes vorhanden sind. — *106* (S. 319) Abhidharma-kosha I, 22 (p. 43). — *107* (S. 321) Abhidharma-kosha 3 p. 178. — *108* (S. 323) Vgl. darüber McGovern „Manual" p. 183 ff.; Rosenberg „Probleme" p. 191 ff.; Nyânatiloka „Abhidharma-Pitaka" p. 94 ff. — *109* (S. 323) Hume „Treatise on human Nature" übers. von E. Köttgen (Hmbg-Lp. 1895) I p. 27 ff., 326 ff. — *110* (S. 323) G. L. Lichtenberg „Aphorismen, Briefe, Schriften", herausgg. von P. Requadt (Kröners Taschenausgabe 154) p. 144. — *111* (S. 323) E. Mach „Analyse der Empfindungen" (6. Aufl. Jena 1911) p. 3. — *112* (S. 325) Stcherbatsky „Conception of Buddhist Nirvâna" p. 31. — *113* (S. 326) Majjhima 99 (II. p. 197); über andere Bedeutungen des Wortes Vibhajyavâdin vgl. Abhidharma-kosha Introduction p. LV. — *114* (S. 327) Mrs. Rhys Davids in der Einleitung zu ihrer Übersetzung der „Dhammasangani" p. XXXV. — *115* (S. 328) Abhidharma-kosha 5, 25 p. 52. — *116* (S. 328) Die hier gegebene Aufzählung folgt dem „Abhidhammatthasangaha", die älteren Texte weichen in manchen Einzelheiten ab. — *117* (S. 337) O. Rosenberg „Probleme" p. 156, 158; Strauß „Ind. Phil." p. 208 f. — *118* (S. 337) Abhidharmakosha 2, 36 p. 181; Rosenberg „Probleme" p. 205. — *119* (S. 340) oben S. 63, vgl. „Religionen Indiens" p. 215 ff., 253 Übersetzungen von Mahâyâna-Texten mit Erläuterungen in H. v. Glasenapp „Der Pfad zur Erleuchtung" p. 125—198. — *120* (S. 341) Samyutta 12, 15, 4 ff.; und 22, 90, 17. — *121* (S. 341) Majjhima 64 (I p. 435 unten) Samyutta 35, 85 (IV p. 54); 41, 7, 7 (IV p. 296). — *122* (S. 341) Majjhima 121 (III p. 104 ff.). — *123* (S. 343) Stcherbatsky „Nirvâna" p. 67. — *124* (S. 344) Anguttara 10, 93, 5 (V p. 187). — *125* (S. 345) Candrakîrti zu Kârikâ 13, 8. — *126* (S. 345) desgl. zu 25, 24. — *127* (S. 345) Kârikâ 25, 9 u. 18, 5—7. — *128* (S. 346) Yamakami „Systems of Buddhistic Thought" p. 192 f. — *129* (S. 347) Dîgha 28, 7 (III p. 105), Samyutta 22, 95, 15, 5 (III p. 143). — *130* (S. 349) Majjhima 38. Über die Wurzeln der Nur-Bewußtseinslehre in der buddhistischen Tradition vergl. die Übersetzungen in H. v. Glasenapp „Der Pfad zur Erleuchtung" p. 169. — *131* (S. 351) Siddhi p. 536 ff. — *132* (S. 352) Siddhi 530, 555, Trimshikâvijñapti übers. von H. Jacobi p. 55. — *133* (S. 357) Ausführlicher darüber „Religionen Indiens" p. 265, „Buddhismus in Indien und im Fernen Osten" und „Buddhistische Mysterien".

DRITTER HAUPTTEIL

DIE WELTANSCHAULICHEN HAUPTPROBLEME

1 (S. 360) Sânkhyatattvakaumudî zu Kârikâ 5. — *2* (S. 365) Über altindische Sprachphilosophie handeln O. Strauß „Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme" ZDMG 81 (1927) p. 99—151, E. Abegg: Die Lehre von Sphota. Festschr. Windisch (Lp. 1914) p. 188—95; Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumârila. Festschrift Wackernagel (1924) p. 225 f. — *3* (S. 367) Sarvopanishatsâra 5—8 (Deussen, AGPh. I 2 p. 269). — *4* (S. 368) Schopenhauer „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. II, Kap. 48 Ausg. letzter Hand p. 696, ed. Hübscher p. 698. — *5* (S. 368) Mâdhyamika-Kârikâ 18, 9 vgl. Candrakîrti zu 24, 7 (p. 491). — *6* (S. 372) Dîgha 1, 1, 30 ff.; Majjhima 22. — *7* (S. 372) Udâna 8, 1. — *8* (S. 373) Sankshepa-shârîraka I, 4 vgl. Stcherbatsky „Buddh. Logic" I p. 123. — *9* (S. 376) Ausführlicher in „Religionen Indiens" p. 153 ff., 194 ff., 239 ff. — *10* (S. 382) Shatapatha-Brâhmana 2, 4, 2, 1 ff. (Deussen, AGPh. I 1 p. 192). — *11* (S. 383) Schopenhauer „Satz vom Grunde" § 34. — *12* (S. 386) Samyutta 22, 95, 15, 4. — *13* (S. 387) „Entwicklungsstufen" p. 79. — *14* (S. 399) Deutlich ausgesprochen wird dies in dem buddhistischen Text „Die Fragen des Milinda" (Übers. v. Nyanatiloka I p. 137, II p. 110—112). — *15* (S. 400) Schopenhauer führt am Ende seiner „Grundlage der Moral" Bhagavadgîtâ 13, 28 (29) an, doch wird diese Stelle von den meisten Kommentatoren nicht in diesem Sinne verstanden. Dasselbe gilt von dem berühmten Wort „tat tvam asi" (Chând, Up. 6, 6, 6 ff.), das von den Indern gewöhnlich als metaphysisches, nicht als ethisches Dictum (wie von Schopenhauer) interpretiert wird. — *16* (S. 401) Samyutta 55, 7. — *17* (S. 401) Dharma-sarvasva, „das, was alle Ethik in sich schließt". (Pancatantra III 104, Böhtlingk „Indische Sprüche" 6579). — *18* (S. 411) Samyutta 36, 11, 3 f. und 29, 60. — *19* (S. 412) v. Glasenapp „Buddhistische Mysterien". — *20* (S. 414) Die Sadâshivas-vâdins, anscheinend eine shivaitische Sekte, werden in Brahmadeva's Kommentar zu Nemicandras „Davvasangaha" 14 erwähnt. Die Stelle aus Dayânands „Satyârthaprakâsh" (Ajmer, Samvat 1976, p. 252) ist „Madhvas Philosophie" p. 33 besprochen. — *21* (S. 415) La

Vallée Poussin „Vijnaptimâtratâsiddhi" p. 103, 115, 562. — *22* (S. 416) Beispiele: v. Glasenapp „Unsterblichkeit und Erlösung" p. 52. — *23* (S. 416) Schopenhauer „Welt als Wille und Vorstellung" I § 68 ed. Hübscher p. 449. E. v. Hartmann „Philosophie des Unbewußten", Ende. — *24* (S. 422) Nyâyavârttika tâtparya-tîkâ (Vizianagram Sanskrit Series) p. 6 nach H. Jacobi, SPAW 1930 XXII p. 332. — *25* (S. 425) v. Glasenapp „Unsterblichkeit und Erlösung" p. 68 ff.

SCHLUSS-ABSCHNITT

1 (S. 427) Bailly „Lettre sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie" (Londres et Paris 1777) p. 209. — *2* (S. 427) Sonnerat „Reisen nach Ostindien und China" (Zürich 1783) I p. 236. — *3* (S. 427) L. Büchner „Kraft und Stoff", 8. Aufl. p. 213. — *4* (S. 427) R. Stübe in „Annalen der Naturphilosophie" VIII (1909) p. 494. — *5* (S. 427) E. v. Hartmann „Philosophie des Unbewußten" 11. Aufl. Leipzig 1911 I p. 28, Graul „Tamulische Bibliothek" I p. 78 Nr. 141. — *6* (S. 429) Ausführlicher bei H. v. Glasenapp in der Schrift „Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens" (Königsberg Pr. 1930) p. 17—26 und „Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen der Inder" (28. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1941 p. 151—195.) — *7* (S. 429) E. v. Hartmann „Geschichte der Metaphysik" (Lp 1900) II p. 552. — *8* (S. 430) K. C. F. Krause „Religionsphilosophie" (Göttingen 1834) I p. 375. — *8a* (S. 430) I. J. Schmidt „Über die Verwandtschaft der Gnostisch-Theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhismus" (Lp 1825); Ferd. Chr. Baur „Die christliche Gnosis" (Tüb 1835) p. 54, 158 f.; Chr. Lassen „Indische Altertumskunde" (Lp 1858) III p. 380—442; A. Weber „Die Griechen in Indien" SPAW 1890; Ch. Eliot „Hinduism and Buddhism" (Lon 1921) III p. 443 ff.; E. Bréhier „La philosophie de Plotin" (Par 1928) p. 107—133. — *9* (S. 431) F. Max Müller „Six Systems of Indian Philosophy" (new ed. London 1903) p. 387. — *10* (S. 431) M. Winternitz „Geschichte der indischen Literatur" p. 478 Note 4. — *11* (S. 431) Welt als Wille und Vorstellung I § 9. — *12* (S. 431) L. Mabilleau „Histoire de la Philosophie atomistique" (Par 1895). — *13* (S. 432) R. Garbe, WZKM 13 p. 303 f. — *14* (S. 433) L. v. Schroeder „Pythagoras und die Inder" (Lp 1884). — *14a* (S. 433) A.

Bürk ZDMG 55 (1901) p. 543 ff. H. Vogt in „Bibliotheca mathematica“ 1906 p. 6 ff. — *15* (S. 436) Lucian von Samosata. Sämtliche Werke übers. v. C. M. Wieland (Lp 1788) 3. Teil p. 111 f. — *16* (S. 436) Diogenes Laertius deutsch v. O. Apelt (Lp 1921). — *17* (S. 437) Max Müller „Six Systems“ p. 387. — *18* (S. 437) „Histor. Abhandlung über die Religion der Perser von Herrn Abbé Foucher“ (frz. in den „Mémoires de Litérature“ 1755 f.), deutsch v. Joh. Fr. Kleucker im 1. Bd. 2. Teil des Anhangbandes zu Anquetil Duperron „Zend-Avesta“ (Riga 1781) p. 3 f. — *19* (S. 438) Aug. Gladisch „Die Religion und Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung“ 1852. — *20* (S. 438) V. Cousin „Cours de l'histoire de la philosophie“ (gehalten 1829, Neuausgabe Par 1841), vol. I p. 156. — *21* (S. 441) Nestle, „Vom Mythos zum Logos“ p. 22. — *22* (S. 441) E. B. Tylor „Die Anfänge der Kultur“ (Lp 1873) II p. 245. — *23* (S. 441) Vgl. Walter Ruben „Indische und griechische Metaphysik“ Z. II 8 (1931) p. 147—227. — *24* (S. 441) Brihadâranyaka 5, 5, 1 sowie 1, 5, 22 f. vgl. 1, 3, 18 f.; 4, 1, 3. — *25* (S. 441) Brihadâranyaka 5, 1; Chândogya 1, 9, 1; 3, 12, 7. — *26* (S. 442) Brihadâranyaka 3, 2, 13, oben S. 40. — *27* (S. 446) E. Zeller „Die Philosophie der Griechen“ 3. Aufl. III 1 p. 121. — *28* (S. 446) M. de Wulff „Geschichte der mittelalterlichen Philosophie“ (Tüb 1913) p. 217. — *29* (S. 447) ebenda. — *30* (S. 450) v. Glasenapp „Relig. Reformbewegungen im heutigen Indien“ (Lp 1929). — *31* (S. 451) Schopenhauer „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“. — *32* (S. 453) C. H. Becker „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“ ZDMG 76 p. 18—35, „Islamstudien“ I (Lp 1924) p. 24—39. — *33* (S. 453) H. Hackmann „Chinesische Philosophie“ (München 1927) p. 21. — *34* (S. 453) E. Frauwallner „Die Bedeutung der ind. Phil.“ in „Der Orient in deutscher Forschung“ herausg. v. H. H. Schaeder (Lp 1944) p. 158—169. — *35* (S. 454) Vgl. auch H. v. Glasenapp „Was können wir von der Philosophie der Inder lernen?“ Ztschr. f. philos. Forschung I (1947) p. 118—122. — *36* (S. 454) J. W. Hauer „Der Yoga im Lichte der Psychotherapie“ Ber. 5. Kongreß für Psychotherapie (Lp 1930) und Hauer „Der Yoga als Heilweg“. — *37* (S. 454) Vgl. die Warnung C. G. Jungs in „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten“ 4. Aufl. (Zürich 1945) p. 54. — *38* (S. 455) Karl Jaspers „Vom europäischen Geist“ (Mch 1947) p. 9.

REGISTER

SCHRIFTEN

VON

HELMUTH VON GLASENAPP

Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. 115 S. 8°. Leipzig 1915, Otto Harrassowitz.

Indische Liebeslyrik in Übersetzungen von Friedrich Rückert. Mit Einleitungen und Erläuterungen neu herausgegeben. 288 S. Kl. 8°. München 1921, Hyperion-Verlag. Neue Ausgabe 209 S. 8°. Baden-Baden 1948, Hans Bühler jr.

Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. XI, 505 S. 8°, 43 Abb., München 1922, Kurt Wolff Verlag.

Madhva's Philosophie des Vishnuglaubens. X, 66 u. 120 S. 8° Bonn und Leipzig 1923, Kurt Schröder Verlag.

Indien: Volk und Kultur. Länder und Städte. 126 S. 248 Tafeln. 4°. München 1925, Georg Müller Verlag.

Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden in deutscher Nachbildung von Otto v. Glasenapp, eingeleitet und herausgegeben von H. v. Glasenapp. 178 S. 8°. Berlin 1925, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung.

Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion. XVI. 505 S. 4°. 3 farbige, 28 schwarze Tafeln. Berlin 1925, Alf. Häger.

Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von W. Geiger, Banarsi Das Jain, F. Rosen, H. W. Schomerus. (In „Handbuch der Literaturwissenschaft", herausgegeben von O. Walzel.) 340 S. 4°, 7 Tafeln, 159 Textillustrationen. Potsdam 1926—1929, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus. 183 S. 258 Tafeln 4°. München 1928, Georg Müller Verlag.

Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien. VIII. 72 S. 8°. Leipzig 1928, I. C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Britisch Indien und Ceylon. 88 S. 12 Karten. 8°. Berlin 1929, Zentral-Verlag.

Indien in der Dichtung und Forschung des deutschen Ostens. 47 S. 8⁰. Königsberg (Pr.) 1930, Gräfe und Unzer Verlag.

Von Buddha zu Gandhi. Indisches Denken im Wandel der Jahrhunderte. 36 S. 8⁰. Tübingen 1934, I. C. B. Mohr.

Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten, Schicksale und Lebensformen einer Erlösungsreligion. 402 S. 8⁰. 16 Tafeln. Berlin-Zürich 1936, Atlantis-Verlag.

Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen. X, 72 S. 8⁰. Halle (Saale) 1938, Max Niemeyer Verlag.

Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten. 169 S. 8⁰. Halle (Saale) 1940, Max Niemeyer Verlag.

Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamantfahrzeugs. 201 S. Kl. 8⁰. 8 Tafeln. Stuttgart 1940, W. Spemann Verlag.

Gedanken von Buddha. Ausgewählt, übersetzt und erläutert. 79 S. Kl. 8⁰. Berlin-Zürich 1942, Atlantis-Verlag.

Die Religionen Indiens. Neubearbeitung des 1926 bei der Deutschen Buchgemeinschaft in Berlin erschienenen Werkes „Brahma und Buddha" X, 391 S. Kl. 8⁰ Stuttgart 1943. Alfred Kröner Verlag. (Kröners Taschenausgabe, Band 190.)

Kant und die Religionen des Ostens. XX, 200 S. 32 Abb. 8⁰. Königsberg (Pr.) 1944, Kanter Verlag. (Die ganze Auflage des noch nicht im Buchhandel erschienenen Werkes ging im Verlauf der Kriegsereignisse verloren, eine neue Ausgabe erscheint 1949 im Internationalen Universitäts-Verlag GmbH., Tübingen.

Die Weisheit des Buddha. 198 S. 8⁰. Baden-Baden 1946, Verlag Hans Bühler jr.

Der Stufenweg zum Göttlichen: Shankaras Philosophie der All-Einheit. 170 S. 8⁰. Baden-Baden 1948, Verlag Hans Bühler jr.

Die indische Welt als Erscheinung und Erlebnis. 368 S. 8⁰ Baden-Baden 1948, Verlag Hans Bühler jr.

Das Spiel des Unendlichen. Glaube und Weisheit der Hindus im Spiegel der Dichtung. 103 S. 8⁰. Berlin 1948, Hermann Hübener Verlag.

Buddha, Geschichte und Legende. 77 S. 8⁰. Zürich 1950, Verlag der Arche.

Vedânta und Buddhismus (Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz, 1950. Nr. 11). 18 S. 8⁰. Wiesbaden 1950, Franz Steiner Verlag.

Die fünf großen Religionen. 2 Bände. 561 S. 8⁰. Düsseldorf 1952, 3. Aufl. 1957, Eugen Diederichs Verlag.

Zwei philosophische Râmâyanas. (Abh. d. Geistesw. Kl. der Akademie Mainz, 1951. Nr. 6). 105 S. 8⁰. Wiesbaden 1951, Franz Steiner Verlag.

Das Spiel des Unendlichen. Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus in deutscher Nachbildung. 140 S. 8°. Basel 1953, Benno Schwabe & Co. Verlag.

Kant und die Religionen des Ostens. XX, 191 S. 8° mit 8 Abb. nach Kupferstichen aus zeitgen. Reisebeschreibungen. Würzburg 1954, Holzner-Verlag.

Die Religionen der Menschheit, ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen. (Schriftenreihe der österr. Unesco-Kommission.) 149 S. 8°. 2. Aufl. Wien 1957. Austria Edition.

Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. (Abh. d. Geisteswiss. Kl. der Akademie Mainz 1954. Nr. 8.) 131 S. 8°. Wiesbaden 1954, Franz Steiner Verlag.

Bhagavadgîtâ, das Lied der Gottheit. Aus dem Sanskrit übersetzt von R. Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben. 103 S. 8°. Stuttgart 1955, Reclam-Verlag (Universal-Bibliothek Nr. 7874/75).

Der Pfad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre in deutscher Übersetzung. 220 S. 8°. Düsseldorf 1956, Eugen Diederichs Verlag.

Der Religionswissenschaftler (Blätter zur Berufskunde Band 3) 14 S. Bielefeld 1957, W. Bertelsmann Verlag.

Die nichtchristlichen Religionen (Fischer-Lexikon Band 1) 338 S. 8° Frankfurt a. M. 1957, Fischer Bücherei K. G.

Indische Geisteswelt. Eine Auswahl von Texten in deutscher Übersetzung. Band I: *Glaube und Weisheit der Hindus.* 334 S. 8°. Band II: *Weltliche Dichtung, Wissenschaft und Staatskunst der Hindus.* ca. 340 S. 8°. Baden-Baden 1958, Holle Verlag.